۲۱۷

ابن ...



کتاب معالم الدین و حاشیة
۷ / ۱ / ۱۳۸۴



حاشیه بر معالم

در صورت پیوند جهان بود علی بود
تا نقش زمین بود و زمان بود علی بود

هم اول و هم آخر و هم ظاهر و هم باطن
هم عابد و هم معبد و معبود علی بود

هم آدم و هم شیث و هم ادریس
هم یوسف و هم یونس و هم هود علی بود

هارون ولایت که بسی عیسی عمران
والله علی بود و علی بود

تا کفر نماند سخن کفر که این است
تا مست علی باشد و تا بود علی بود

عیسی به تو آمد و در الحال سخن گفت
آن نطق فصاحت که در او بود علی بود

وان شیر دلاور که برای طمع نفس
بر خوان جهان پنجه نیالود علی بود

در دو جهان [illegible] ز پیدا و ز پنهان
شمس الحق [illegible] علی بود

موسی و عصا و ید بیضا و نبوت
در مصر به فرعون که بنمود علی بود

آن [illegible] که بدان
آن لحظه که [illegible] علی بود

آن بار که او
[illegible] علی بود

آن شاه سرافراز که اندر شب معراج
با احمد مختار یکی بود علی بود

چندانکه نظر کردم و دیدم به حقیقت
از روی جهان مقصد و مقصود علی بود

آن قلعه گشایی که در قلعه خیبر
برکند به یک حمله و بگشود علی بود

آن گرد سرافراز که اندر ره اسلام
تا کار نشد راست نیاسود علی بود

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المقدس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الأنعام فلا يحصي نعمه العادون الم
المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون
القديم الأبدي فلا أول سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل
عداه أحمده سبحانه حمدا يقربني إلى رضاه وأشكره شكرا أستوجب
به المزيد من مواهبه وعطاياه وأستقيله من فرطاته استقالة
عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه وأسأله العصمة
من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل وأشهد أن لا إله إلا الله
وحده لا شريك له الكريم الذي لا تخيب لديه الآمال آماني فهو لما
يشاء فعال وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد
الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع
الأولين المرسل بالإرشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه
وآله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد
على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة
وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما أما بعد فإن أولى
ما أنفقت في تحصيله كنوز الأعمار وطالت التردد بين العين و

والأثر في معاملة الأفكار هو العلم بالأحكام الشرعية والمسائل ال
الفقهية فلعمري إنه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم
الذي يبشر بالأرباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله إلى الذروة
العليا وينال به السعادة في الدار الأخرى ولقد بذل علماؤنا
السابقون والصالحون رضوان الله عليهم أجمعين في تحقيق مباحثه
جهدهم وأكثروا في تنقيح مسائله فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان أفكارهم
وكم شرحوا فيه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي
في ظلم الجهالة إلى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية
ومبسوط شاف يتجاوز النهاية وإيضاح يحل من قواعده المشكل
وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره
الفقيه بمصباح الاستبصار إلى مدينة العلم ويجلو بإنارة مسالكه
عن الشرايع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تخليص
الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب
جمل يسعف في مختلف الأحكام بكامل الانتصار ومعتبر مدارك
يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار ولمعة روض يرتاح لتمهيد أصوله
الجنان وروضة بحث تدهش بإرشاد فروعها الأذهان فشكر الله تعالى
سعيهم وأجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله
علينا أن ألهمنا اقتفاء آثارهم وأحلنا الأسوة بهم في أفعالهم
فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين
وملاذ المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية وأحيينا به

من اهم المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب
الأصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة إلى
الطباع وتقريرات مقبولة عند الأسماع من غير ايجاز موجب
للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه
ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان فرع اليه ان يهدينى حاكيا تفق
الافهام الى المنهج القويم ويثبتنى حايث تزل الأقدام على الصراط
المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض
من المقدمة منحصر فى مقصدين المقصد الاول فى بيان فضيلة العلم وذكر
نبذ مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه
على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان شرف موضوعه
ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو
رتبته امر كفى انتظامه فى سلك الضرورية مؤنة الاهتمام
ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء فى هذا المعنى من
جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض
فان الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحد ويفضى الى الخروج
عما هو المقصود فاما الجهة العقلية فهى ان المعقولات تنقسم
الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود
ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامى اشرف ثم النامى ينقسم
الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى
عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل

ولا شك

ولا شك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ اشرف المعقولات فصل
واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك فى مواضع منه الاول فى قوله تعالى فى
سورة القلم وهى اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه وآله فى قول
اكثر المفسرين اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق
اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح
الكلام بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة
الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل فى وجه التناسب
بين الآى المذكورة فى صدر هذه السورة المشتملة بعضها على خلق الا
نسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال
الانسان اعنى كونه علقة وهى ما كان من الخسة وآخر حاله وهو
صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت فى
اول امرك فى تلك المرتبة الدنية ثم صرت فى آخره الى هذه الدرجة الشريفة
النفيسة الثانى قوله تعالى الله الذى خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم
العلوى والسفلى طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعالى هل
يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب الخامس
قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
فى العلم الآية الثامن قوله قل كفى بالله شهيدا بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب

التاسع قوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر
قوله تعالى مخاطبا للنبي صلى الله عليه وآله الصلوة والسلام آمرا له مع ما آتاه
من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات
في صدور الذين اوتوا العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الأمثال نضربها للناس
وما يعقلها الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد
تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا
نور الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه
والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي قدس الله
روحه بحق روايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة
والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الأجل نور الدين
علي بن عبد العالي العاملي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن
المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده
قدس الله روحه ستره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الإمام
العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي
الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القسم جعفر بن ا
الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس
الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الإمام ابي الفضل بن شاذان
بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم الطبري
عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن

الحسن

محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد
محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه عن الشيخ ا
الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر
بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد بن يعقوب
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن جعفر بن محمد الأشعري عن
عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك
الله به طريقا الى الجنة وان الملئكة لتضع اجنحتها لطالب العلم
رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الا
رض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر
النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء
لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ
وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق
ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن ابيه عن سعد بن
عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن
عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة
قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان
تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من
لا يعلمه

لا يعلمه صدقة وبذله لأهله قربة لأنه معالم الحلال و
الحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو أنيس في الوحشة وصاحب
في الوحدة وسلاح على الأعداء وزين الأخلاء يرفع الله به أقواما
يجعلهم في الخير أئمة يقتدى بهم ترمق أعمالهم وتقتبس آثارهم
وترغب الملائكة في خلتهم تمسحهم بأجنحتها في صلواتهم لأن العلم
حيوة القلوب ونور الأبصار من العمى وقوة الأبدان من الضعف
ينزل الله حامله منازل الأبرار ويمنحه مجالسة الأخيار في الدنيا والآ
خرة بالعلم توصل الأرحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم إمام
العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الأشقياء

بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد

فصل

روينا بالإسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم بن هاشم
عن أبيه عن الحسن بن الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن زيد
عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا إن الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن
يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام
بن سالم عن أبي إسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت أمير المؤمنين
عليه السلام يقول أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم
والعمل به ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال إن المال
مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم
مخزون عند أهله وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه وعنه عن محمد
بن خالد عن أبي البختري عن أبي عبد الله عليه السلام قال إن العلماء ورثة

الأنبياء

الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وإنما ورثوا
أحاديث من أحاديثهم فمن أخذ بشيء منها فقد أخذ حظا وافرا
فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فإن فينا أهل البيت في كل خلف عد
ولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل
الجاهلين وعن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن أبي
حمزة عن علي بن الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس
ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج إن الله تبارك و
تعالى أوحى إلى دانيال أن أمقت عبيدي إلى الجاهل المستخف
بحق أهل العلم التارك للاقتداء بهم وأن أحب عبيدي إلي
التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء
القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن إبراهيم عن أبيه وعن محمد بن
يحيى عن أحمد بن محمد جميعا عن ابن أبي عمير عن سيف بن عميرة عن
أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه أفضل من
سبعين ألف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن أحمد بن إسحق
عن سعد بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم
وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية
أيهما أفضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا أفضل من
ألف عابد

فصل

ومن أهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد
وإخلاص النية وتطهير القلب من دنس الأغراض الدنيوية و

وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب الرذايل واقتناء الفضايل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد روينا بطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله عم ومن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد الصيقل القزويني عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة امانه

عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن

سليم بن قيس قال سمعت امير المومنين عم يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب ويراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن حسن بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا والآخرة عنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن جعفر بن غياث عن ابي عبد الله عم قال اذا رايتم العالم محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود عليه السلام لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد بن موسى

الدقاق رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال
حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد الرياني
قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن
سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب عليهم السلام
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الا
ستماع اليه والاقبال اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب
احدا يسأله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث
في مجلسه احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر
عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له
عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد لك ملائكة
الله تعالى بانك قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق
رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما اتاك
من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس
ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت
منعت الناس علمك وخرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا
على الله عز وجل ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب
محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمن الزراري
قال حدثنا مودب علي بن الحسين السعدابادي ابي الحسن القمي
قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمن بن جعفر
الجعفري عمن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان علي عليه السلام

يقول

يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه
واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر
بيدك ولا تكثر من القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله
ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط
عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله
واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة

فصل ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم آكد ومن
ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله
وعقاب العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن وليجعل له حظا
وافرا من الطاعات والقربات فانها تفيد النفس ملكة صالحة
واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد الى [illegible]
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن
قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي
صلى الله عليه وآله قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم آخذ
بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل
النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل
النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا الى الله فاستجاب له وقبل منه
فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي النار بتركه علمه واتباعه

الهوى وطول الأمل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول
الأمل ينسي الآخرة وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله عم قال العلم
مقرون بالعمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن
القاسم الجعفري عن ابي عبد الله عم قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه
زلت موعظته عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي بن
هاشم البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عم فسأله
عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين
مكتوب في التورية لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا
بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه الا كفرا ولم يزد من
الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد
عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين عم في كلام له خطب به على
المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم
العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت
ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه
منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا
ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا

في الحق

في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن
يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن
علي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله
بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن آبائه عليهم صلوات الله
قال جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه وآله فقال يا رسول الله
ما العلم قال الانصات قال ثم ما قال الاستماع قال ثم ما قال
الحفظ قال ثم ما قال العمل به قال ثم ما يا رسول الله قال نشره

فصل وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار
عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معوية بن وهب
قال سمعت ابا عبد الله عم يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم
والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم و
لا تكونوا علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن
ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد بن عثمن عن الحارث بن
المغيرة النصري عن ابي عبد الله عم في قول الله عز وجل انما يخشى الله
من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله ومن
لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا عن
احمد بن محمد بن البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عم
الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه الفقيه من لم يقنط الناس من

رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله
ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم
الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة لا فقه فيها
الا لا خير في نسك لا ورع فيها عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه
عن ابن ابي سعيد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله عم
قال كان امير المؤمنين عم يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث
علامات العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات
ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة
عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب
النيشابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست
بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوقي عن
شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عم يقول كان
امير المؤمنين يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضايل كثيرة
فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه
الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله معرفة
الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء و
همته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة وقايده العافية
ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلام وسيفه الرضا وقوسه
المداراة وجيشه مجاورة العلماء وماله الادب وذخيرته
اجتناب الذنوب وزاده المعروف وماواه الموادعة

ودليله

ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار عنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري
عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام من
تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل
تعلم لله وعمل لله وعلم لله فصل واما ثبت ان كمال
العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة
اشرف من علم الفقه لان مدخليته اقوى مما سواه اذ به
تعرف اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه
اعني احكام الله تعالى اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك
فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم كمال نوع الانسان و
قد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن
وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله
بن الدهقان عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد
الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله ص المسجد
فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة فقال
ما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب ووقايعها
وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذاك
علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم
ثلثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن

فهو فقيه عنه عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن
الحسن بن علي الوشاء عن محمد حماد بن عثمان عن ابي عبد الله
قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين عنه عن محمد بن
اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعي ابن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال ان الكمال كل
الكمال التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة
عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن
ابي ايوب الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع
قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من
موت فقيه عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابي عمير
عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن
الفقيه ثلم في الدين ثلمة لا يسدها شيء عنه عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة
قال سمعت ابا الحسن موسى ابن جعفر عليهما السلام
يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع
الارض التي كان يعبد الله عليها وابواب السماء التي
كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن
الاسلام كحصن سور المدينة لها وبالاسناد السالف

عن الشيخ

عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري عن علي ابن الحسين السعدآبادي عن احمد ابن ابي عبد الله
البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام عن
رجل عن ابي عبد الله ع قال حديث في حلال وحرام تأخذه من
صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد
عن احمد ابن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن يونس
نس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان لي ابنا
قد احب ان يسألك عن حلال وحرام ولا يسألك عما
لا يعنيه قال فقال لي وهل يسأل الناس عن شيء افضل
من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان الله تع انما فعل
الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع
الانسان اشرف ما في العالم السفلي من الاجسام فيلزم
تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول
ضرر له اذ هذا انما يقع عن الجاهل والمحتاج تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه
سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى العبد
وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع
وانما هي دفع الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما
ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق
الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة

فلابد ان يكون الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الآخروية
مما يتعلق ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب
لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو
لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل
المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة اليه في تحصيل
هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عم
قال قال لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى
يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن
خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن حمزة قال سمعت ابا
عبد الله عم يقول تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم
في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن
الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع
عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عم يقول عليكم
بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه
في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبا
لاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي
الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقي قال حدثنا

حدثنا

حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد البرقي عن ابيه عن ابي عمير عن
العلاء القلاء عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله عم لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر
يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن
محمد بن خالد عن بعض اصحابنا عن علي بن اسباط عن الحسين
بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عم قال ليت السياط على
رؤس اصحاب حتى يتفقهوا في الحلال والحرام فصل
الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام
العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبا
لافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كا
لعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله تعم وعلم الملائكة والانبياء
وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه
صفة الادلة لا لاحكام والالم يخرج علم الانبياء وبعض ما سبق
مأخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه
اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما
افتى به المفتي فهو حكم الله تعم في حقه يعلم بالضرورة ان
ذلك الحكم المعين هو حكم الله في حقه وهكذا يفعل في كل حكم
يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام
البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك

العلم المقلد لان الكلام في تعريف الفقه لا فقيه سلمك

لانا لانريد به العامي بل من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد وقد يكون عالما
متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه
في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء
وان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها
ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة
او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام
فبانا نختار اولا ان المراد منها البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه
قلنا نعم اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على
هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا
يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي
فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون
العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق
عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد
بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة
في العموم فقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا لا نسلم
اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في
استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على
مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فانه يقال لفلان يعلم النحو مثلا
ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم
بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فيحمل العلم

على معناه

على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض
وح فيتناول الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال سيما في
الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم
لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فضعفه ظاهر عندنا
واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام
فيه ان شاء الله تع في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا
يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل**
واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم
غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور
التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالا
عتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما
تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف
وذلك مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف واما
تأخره عن علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه متضمن لبيان
كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق
ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن
علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب
والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه
هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة ولبيان

وليبان مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولا بد لكل علم ان
يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها ويسمى تلك الامور مسائله
وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات تتوقف الاستدلال
عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع
ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة
اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان
من حيث كونها عوارض الافعال المكلفين فلا جرم كان موضوعه
هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف
عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية
المستدل عليها **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث
الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب
الاول في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى
ان اتحدا فان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه
وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه
في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا
فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات و
الصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ من وضع
واحد فهو مشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل

في الباقي

في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي
او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب
في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا
في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول في ان الالفاظ المتداولة
على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت
حقايق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة
بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج
من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك
المخصوصة وبعد وضعها في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في
ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء
تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية
فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان
اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة
القراين فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية ويظهر ثمرة
الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية
بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعي بغير خلاف **احتج** المثبتون بانا نقطع بان

بحقايق الشرعية

الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيات
وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني الى الفهم
عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل
الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية
واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقايق
شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان
اريد بمجازيتها انه استعملها في غير معانيها لمناسبة المعنى اللغوي
ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة
فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية
ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم
فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان محدثة ولم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان
هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة
ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين
الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى
كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند ا
طلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة
وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم ح
هو كونها حقايق عرفية لهم لا شرعية حقايق واما في الوجه

مخصوص

ان الشارع ح

لانه لا يعلم ان الشارع استعمل هذه الالفاظ في تلك المعاني المذكورة بمجرد

الأول

الأول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية مم اذ الاشتهار
والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق
الشارع فهي ح حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه
الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير
قرينة انما هو بالنسبة الى الشرعية لا الى الشارع حجة
النافين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ
الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون
بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها
لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر
او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الوجه
الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ
باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوه
لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم
ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها او ما بعضه خاصة
عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا
عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد
بالقراين كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح
لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من

فيه تامل اذ ربما حصل التواتر بالنسبة الى طائفة دون اخرى

يعني ان كانت حقايق الشرعية موجبا في الغير العربية موجبا فيه يعني لازم عليها

الشارع ح

لايعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لاينكر فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة ومن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقرا على تجويزهم نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القران وبعض الشي لايصدق عليه نفس ذلك الشي قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هو بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي ووضعا اخر فيصح هذا الاعتبار ان يقع السورة بعض القران اذا عرفت هذ فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان

بقي لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم نعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القراين الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لايثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب فقد شردمة وهو شاذ ضعيف لايلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز والاقوى عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر في ارادة الجميع منه الى الغاء قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضعه

لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء يجوّزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم نرد بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل ح في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولئن سلمنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا مع كون المعنى في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد

منهما مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان لع ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه ان لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقاؤه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ح ان يقال ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كونه لا

استعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث
توجد العلاقة المجوزة له فلا **واحتج** من خص الجواز بالنفي بقيل ان النفي
للعموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي انما هو للمعنى
المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين يجيء
التعدد في النفي **حج** مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ وا
ستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط
كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق
في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل
منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك
اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط
شيء واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه **حج** من زعم
انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القراين قوله تعالى الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس ووضع الجبهة على الا
رض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله
وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن
الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها
ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا في الصلوة
وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية
الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية

بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان قوله
يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو
مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك
راض وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان
المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه ان ثبت
الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه
من الدليل وان كان المجاز على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة
فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه الدلالة على ظهوره
في ذلك مع فقد القرينة فيه كما هو المدعى **اصل** واختلفوا
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في اس
تعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه آخرون ثم اختلف
المجوزون فالاكثر على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا
بالاعتبارين **حج** المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في
المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من شرط
المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة و
ملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم
بدون صدق اللازم وهو مح وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز
والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيما كان مريدا لا
ستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له

باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلان فواضح
وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز
معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم واحتج لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال
في غير ما وضع اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له
وهو الان داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا
بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه والجواب
المانعين عن حجة المجوزين ظاهر بعد ما قررناه في وجه التنافي واما
الحجتان الاخريان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى ويرد
الحجة على مجازيته بان فيها خروجا عن محل النزاع اذ موضع البحث
هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم
ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر في نفي المشترك وما ذكر في الحجة يدل
على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي
الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الثاني للصحة
بجواز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز
مثلا ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول
تناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا او راكبا وهما مجازان
والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي
الذي يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الا

الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع
متوجها لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة
الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي
من دون اعتبار كونه منفردا كما قررناه في الجواب حجة المانع في المشترك
اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يبقى بعد تعريته عن الوحدة
مجاز اللفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان
المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر اعتباره
هنا ايض ولعل المانع في الموضعين بناه على الاعتبار الاخر
كلامه ح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا
ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ح فان
المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون
اللفظ فيه مجازا ايض المطلب الثاني في الاوامر والنواهي
وفيه بحثان الاول في الاوامر اصل صيغة افعل وما في
معناه حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل
في طلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب
فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب هي ام للندب
وقيل هي مشترك بين ثلثة اشياء الوجوب والندب والاباحة
وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم

قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة
والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ ودنية
الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه الأول انا نقطع
بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه
العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى
الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا
فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما
ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة
فالوجدان يشهد ببقاء الذم حينئذ وبقضية اصالة عدم
النقل الى ذلك يتم المقصود الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك
الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجد في قوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار
والاعتراض ولولا ان صيغة اسجد للوجوب لما كان متوجها
الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم
فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر
والتهديد دليل الوجوب فان قيل الآية انما دلت على ان مخالف
الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير
كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته

ربه

ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حينئذ ولا ريب
انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي
لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه
واذا ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة
الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد
بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله
على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر
الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به
واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر
عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانهم في الآية
اعتبرت مضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله في الآية
عن امره مطلق فلا يعم والمدعي افادة الوجوب في جميع الاوامر
بطريق العموم قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل
ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه
يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا
الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة
في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة
مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على

وجود المقتضي ثبت صح

تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين
وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا
فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب واجيب
عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب
امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك
الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا مخاطبون
بالفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات
الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا للذم قوم بتركهم ما امروا به
وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل
على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين
الاول قوله عم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة
انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب واجيب
بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى
الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال
والامر الا الرتبة فان رتبة الامر على من رتبة السائل والسؤال
انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون
الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها
السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع

بعد كان بتركه عقاب

فلذلك

فلذلك لا يلزم المسؤول القبول فيه نظر والتحقيق ان
المذكور النقل عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم
صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة
استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلاة واخرى في
الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل واحد
منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك
والمجاز والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل
لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة
انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلابد من كونه مجازا فيما عداه
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز
اذ نقول ايضا ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك
ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث
لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله فيهما
استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك
سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فا
التجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر
المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله ~~في القدر المشترك~~ المعنى

المعنى الآخر على الثاني فتساويان وليس كما يتوهم لان الاستعمال
في القدر المشترك المحض ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ واين
هو من انتهائه الى الاستعمال في كل من المعنيين وانتشاره اذا
ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول كان باكثر صح لولم يقم
عليه الدليل احق احتج السيد رض على انه مشترك لغة بانه لا شبهة
في استعمال صيغة الامر في الايجاب او الندب معا في اللغة والتعارف
والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او
اشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة احتج
على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة
كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا
في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى
او من رسوله عم لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف
بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا
معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان
التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك
حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب
قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي
ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضع اللغة فلم

يحملوا

فقط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على
الادلة فقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه
الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا
ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون
مجازا في الوجوب امارة وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال
اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء
الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ
الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر
وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد
بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف الشرعي
للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما
هو لكونه له لغة ولان التخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغير اللفظ
عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك
ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب
في القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد
في القرآن والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى
التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني لثبت بدليل
واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما
النقل وهو اما الآحاد وهو لا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد
في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر

فان هيهنا قسما آخر وهو ثبوتها بالاوامر التى قدمناها ومرجعها الى
تتبع مضان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند
الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله
فيها على حد وما سبق فى احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين
والجواب الجواب حجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة
وهو الاذن كحجة من قال بانه لمطلق الطلب وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها من زعم انها مشتركة
بين الامور الاربعة نحو ما تقدم فى احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه
فايدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عليهم
السلام ان استعمال صيغة الامر فى الندب كان شايعا فى عرفهم بحيث
صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة
عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق فى اثبات وجوب
امر بمجرد وروده الامر به منهم عليهم السلام اصل الحق ان صيغة
الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما يدل على طلب
الماهية وخالف ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها بمنزلة
ان يقول افعل ابدا وآخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها و
توقف جماعة فلم يدروا لايهما هى لنا ان المتبادر من الامر طلب
ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان
والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا
زمان ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد فى كثرة

ولا قلة

ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة
ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التى هى المطلوبة بالامر بها
وتقريبه آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل
اعنى المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا
او مكررا او غير مكرر فتقيده بصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة على خصوصية شئ منها ثم انه لا
اخفاء فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى
المصدرى فيكون معنى اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة
الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل
على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا تدل عليها بالصيغة
فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر وطلب
ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج
الاولون بوجوه احدها انها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم و
الصلوة وقد تكرر قطعا والثانى ان النهى يقتضى التكرار فكذلك
الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما فى الدلالة على الطلب والثالث
ان الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى يمنع عن المنهى عنه دائما فيلزم
التكرار فى المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل
التكرار انما فهم من دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه
قد امر به ولا تكرار وعن الثانى من وجهين احدهما انه قياس
فى اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه فى الاحكام وثانيهما بيان

الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في جميع
الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الامر
مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك يجتمع وتجامع كل
فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده او
تخصيصه بالضد العام او ارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن
الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان
ذلك دائما فدائما وان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي
المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون
فيها لا دائما حجة من قال بالمرة انه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها
مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا
لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة
بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في نسبتها
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به
وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب
ايجاد الحقيقة وذلك يحصل باي منهما وقع واحتج المتوقفون بنحو ما مر
من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا تفيد العلم والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكرناه فان
سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه
وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في
اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي

الفور

الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رض هو مشترك بين الفور
والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب
جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه
لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان
مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول
الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور
والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة عليهما حجة القول بالفور امور
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء فاخر العبد
السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته
الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بقرينة
لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس
لعنه الله على ترك السجود لآدم عم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد
اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان
يقول انك لم تأمرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم
باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له
ساجدين الثالث انه لو شرع التأخير لوجب ان يكون الى وقت
معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى
آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم

التكليف المحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه
لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء
اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل
من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بالتصريح
بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انما يلزم تكليف المحال لو كان
التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان
جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة
سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه وقد
فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به
وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق
اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل في الفور واجيب
بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب
الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع
دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع
اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به
في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد
من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما
منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس
ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق

وانت حر انما

وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب
وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانه لانك فيثبت في الامر افادته
الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه مخصوص بهذا وثانيا فبالفرق
بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الا
ستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور و
كلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي
يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي
عن ضده وهو يقتضي الفور نحو ما مر في التكرار وجوابه يعلم من الجواب السابق
فلا يحتاج الى تقريره احتج السيد رح بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال
اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال
اللفظة في الشيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا
فانه انما يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق
الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان
من لفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى
الاعم اذ قد يستفهم من افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن
احدهما فقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا يحسن
فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم
من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان

اي مستقبل اما مطلقا واما الاقرب الى الحال

مثلا اين رجل ضيعتم للمهمة

موضوعا لكل واحد منها بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه
خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمأمور به في اول اوقات الامكان
فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق حجة الاول
بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار
الامر والثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الآن الثاني من
الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق و
العلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل
افعل هل معناه في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني
لم يقتضيه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة
وهو ان كان صحيحا لانه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك
الوجهين الذي يبني عليهما الحكم لا في مآله فكان الواجب ان يبحث عنه و
التحقيق في ذلك ان ادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس
مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها
تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك بل انما يدل على وجوب
المبادرة الى امتثال الامر وهو الآيات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق
فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب
حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول على الكل

التقدير

النقض ببعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجب عليك
الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت ولا ريب
في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول الوجوب
الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الا
تيان بالمأمور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والا
ستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة حيث يعصي
المكلف بمخالفته بقي مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر
لي من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فيتضح القول بسقوط
الوجوب اصل الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب
ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل
بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه
واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رض وكلامه في الذريعة
والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي النظر
حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء
امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي
لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به
وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب
ان يعقل من مجرد الامر انه ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال
في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب
الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكسب

تكتسب المال وتحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة وآلفرق
آخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما
يجري مجريها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف تجعلهما قسما واحدا وفرق المرتضى في ذلك بين السبب وغيره
بانه يصح ان يجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود المسبب اذ مع
وجود السبب لابد في وجود المسبب الا ان يمنع مانع ويصح
ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف المقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان تكون قد تكلفنا الطهارة
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الثاني نقض استدلال المعتزلة
لوجوب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به
وهذا كما تراه تنادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تامل وليس
التعرض لتحقيق حاله هيهنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف
والحجة بحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم
فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات
لعدم تعلق القدرة بها اما بدون الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها
حينئذ لازمة فالامر المتعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي
منظور فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها

تتعلق بها بتوسط الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف
بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد
المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم
الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي
اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب
نادر واثر الشك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي
فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة
من الثلث وهو ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر بانه غير واجب
والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر يقتضي الوجوب
لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في السبب
ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا
والثاني بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما
هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق
واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مط وبطلان كل من
قسمي اللازم ظ وايض فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مط وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد القطع
ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا البحث انما هو في
المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك
هنا عقلي الاشرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم والاطلاق

مثلا ان الوضوء ليس الا على الوضوء لا اعطا نعم لمتراة ولا تقمصا ولا التزاما

وجبا وبعدا فتوقف على الوجوب الصلوة
دهر تشتمل على الوجوب الوضوء كان يلبس
قولها تناف وتناقض والحال ليس
حن شان الامام ان يقول بدعم
التناقض لم

القول فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فننكر جواز تحقق الحكم العقلي هنا
دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم على ترك الفعل
المامور به حيث لا ينفك عن تركها اصل الحق ان الامر بالشيء على وجه
الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام
وقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى
الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق
ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في
هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد
فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك و
سكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه
ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما العام بمعنى الترك
فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه يخرج الواجب عن
كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر في اثبات الا
قتضاء ونفيه ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء
فيه خروج الواجب عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء
في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد
عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب
قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى وآخرون الى
انه مستلزم له وهم بين مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا
وفصل بعضهم الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه

محل النزاع

لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه
لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان
المفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب
ليست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن
الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع من الترك ولا ريب
في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان
شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الا
مر لا يحصل منه الانتقال الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه
ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف متمسك مثبتيه وعدم
قيام دليل صالح سواه عليه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علمت من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن
وذلك واضح احتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد لانه لو لم يكن
نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان
الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية
النفسية اولا والمراد بالصفة النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات
بها الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان وتقابلها المعنوية
المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز فان تساويا فيها
فهما مثلان كسوادين وبياضين والا فمتنافيان فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما

او لا فان تنافيا فكك فضدان كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه افقيها لو كان ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل ضده امرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب الترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كما لا يحسن تخوانت وابن افت فالنتك ومثله لا يليق ان يدون في كتب العلمية وان كان المراد به انه طلب للكف عن ضده منعنا مانعوا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم

والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين باستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وامتنع بعضهم عن اخذ المدعى للاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الواجب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذاك وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الوجوب لا يخرج من نظم الجواب كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه على سبيل التضمن لا على اصل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على تقدير الثاني فالتحقيق ان يردد في الجواب بين الاحتمالين فيتلقى ما القبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد ما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر للايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل فالذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه اي معنى النهي

الاقتضاء وكيفية الاقتضاء والقسم الثاني ان المراد بالاحتمالين ترك واحد اضداد الوجودية … السلطان رحمه الله (marginal notes, uncertain)

والجواب المنع من انه لا لازم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا
لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع
لنا في النهي عنه والله اعلم ان بعض اهل العصر حاول حمل القول بالاستلزام
منحصرا في المعنوي فقال المحقق انه من قال بان الامر بالشيء يستلزم
النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لابد من تعقله
وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي بمعنى ان العقل يحكم بذلك
اللزوم لا الشرع وقال والحاصل انه اذا امر الآمر بفعل فيصدر منه ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي
عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا
حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم
من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور الآمر حال كلامه وانت
اذا تأملت كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل
من العبارات التي يطلق فيها الاستلزام واما اكثرها فكلامهم
صريح في ارادة اللزوم باعتبار دلالة اللفظية فحمله على الكل
بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل فرية بينة المفصلون
على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه وعلى
ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به
لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب
ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه وجوابه يعلم مما سبق
آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الآية مطلقا بل يختص ذلك بالسبب

وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا كان مستلزم المحرم والجواب
ان اريد بالاستلزام الاقتضاء والعلية فمنعنا المقدمة الاولى
وان اريد به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل
التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم اذا كان علة
اللازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم بنحو
ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل
يستبعد تحريم المعلوم من دون تحريم العلة وكذا اذا كان معلولين
لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه
من العلة فيختص المعلوم الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون
علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لا
قتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين
متلازمين اتفاقا مع علم تحريم الآخر وقصارى ما يتخيل ان تنافي
الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين
ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان
ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان
ترك الحرام لابد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب
في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون فعل المتحقق في ضمنه
مباحا لانه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم
وشناعة هذا القول غير خفية ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف

حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا ظنهم ان
الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون واجبا تخييرا والتحقيق
في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من
الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان
واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء الجابر فخلو
المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف
وتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع
فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا
الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة
من هذا وعنه اذا تمهد هذا فاعلم انه كان المراد باستلزام الضد
الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة
في علة فقد عرفت من ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم
لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو توهم لما هو بين
من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به
وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا تتصور صدوره
من جامع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء
والتكليف معه ساقط وهكذا القول لو ان يراد بالاستلزام ا
شتراكهما في العلة فانه توهم انظر لظهور ان الصارف الذي هو العلة
في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف
عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا

سابقا عدم وجوب غير السبب مقدمة الواجب فلا تحكم فيهما بواسطة
بانها مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المامور به
يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة
وذلك لا ينافي ان يتوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة
ومعلولها لا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث
ههنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الا به وعدمه فلو رام الخصم
التعلق بما نبهناه عليه بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول
لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح
في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن
الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع
لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لدفعناه
بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه
التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على
حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج
على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل
الامتثال فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية
الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيأتي بيانه وهم لا يقولون بوجوب

الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب
انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل ويسقط الوجوب
لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلواة
مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة
ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة
وهاتيك الكراهة بالضد الواجب لان الكراهة محرمة فيجتمع ح
الوجوب والتحريم في الشيء واحد شخصي وهو باطل كما سيجي لكن قد عرفت
ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الا به فاذا فرض ان المكلف
عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فسقط ذلك
الوجوب لفوات الغرض عنه كما علم في مثال الحج ومن هنا يتجه ان
يق بعدم اقتضاء الامر النهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم
الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة امكانه
ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي
لا يمكنه التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود
الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد الخاصة وايض
فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا
على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما
لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب
ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه
من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه

وعليك

وعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها
اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير
يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز
الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور
المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين
بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين
القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع وله الخيار
في التعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا
فلا خلاف معنوي بينهم نعم ههنا مذهب تبرأ كل واحد من
المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهما الى صاحبها واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا
الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده
نعم ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان
بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه
ورده ولهذا اعرض المحقق ره حيث قال بعد نقل الخلاف في
هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة اصل الامر بالفعل
في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع شرعا على الاصح ويعبر عنه
بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالسيد
المرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة

وانكر ذلك قوم لظنهم انه يودي الى جواز ترك الواجب ثم انهم
افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الواجب فيما ورد من الاوامر التي
ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره
العلامة وثانيها انه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها
انه مختص بالآخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على
صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج من صفات
المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد
من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت و
ووسطه وآخره في اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من
غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون
راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل
في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى
رحمه الله نعم واختاره الشيخ على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما سيدنا
ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من
المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
رحمهما الله وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا
على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع
الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء

الفعل

الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا على
الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره
في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس
في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او آخره ولا بجزء من اجزائه
المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي
نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول او الآخر
تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت ففي اي
جزء اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان
آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما للصلوة على الوقت
فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا
فيكون بتأخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر الى آخر وقت العصر وهما
خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل وليس
فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره نفي التخيير ضرورة كونه دالا على
وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول
به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا بوجوب العزم
بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل
عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما والواجب
يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت
في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل

الفعل في اجزاء الوقت

كالكسوف ان قصر الوقت فليعد الصلوة الكسوف

وكذا لك الظهر ان تم الصلوة وقصر الوقت فليعد الصلوة الظهر وهكذا الى آخر الوقت

بدليل كالمندوب في الترك وعدم العزم

بعضها عصى وذلك معنى وجوب احدها فثبت والجواب عن الاول الانفصال
عن المندوب ظ مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير تجرى مجرى الواجب المخير
ففي اى جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في
جزء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال
لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء
الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج بقاعه في الاول
منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه
لا يقوم مقامه حيث لا يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني
انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة
بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم
فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدها
على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل عن لا
خلاف بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه
وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل
كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال و
تفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان
ثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل
فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا
فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب

توقف

توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكر وله وجه وان كان الحكم به متكررا
في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما
على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة
من خص الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لاداء ما
الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر
الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة
ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداء في الاول وهو بط اجماعا
فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت
فقد اتضح مما حققناه انفا فلا يطيل باعادته واما عن تخصيص
الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما
تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان
واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل لكن
التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند
ظ مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان كان الفعل في الاول واجبا
على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان
الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه
عنه وسوغ له الاتيان به في اى جزء شاء منه فان اختار المكلف
ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع
الخصال في الواجب المخير تتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال

لا الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان باب التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزاء الباقية والمكلف يخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان تعلق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا

الا ترى

الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه آخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم بدليل ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بالدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ونيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان

ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط
فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الا
كراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الآية
نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثانيها انا سلمنا
ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى انتفاء الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع اصل
واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته
قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد
والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت
احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم
فظ بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف
ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بعناده واما بالنسبة الى الا
لتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم
عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى
كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعرى تعليقه عليها من الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض
لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لم يبصر والجواب المنع من الملازمة
فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون

فيلزم دلالته اما ان يكون مطابقية او التزامية او تضمنية

ما لكا السائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم
له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح
بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها لدلالة بذكرها على
ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة تقتضيه لا
علام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع
السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان
حكم الغير بحوها من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء
التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص
فائدة سواه فحينئذ يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا ينفي من
محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل
فائدة من تلك الفوائد وذلك كان في الاستغناء عن اقتضاء
النفي الذي صرح اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة
اذ مع احتمال فائدة تبين الحمل على الصواب ويتادى ما لا بد في
الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في
الحجة بالابيض والاسود فلا تم ان المقتضي لاستهجانه هو
عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات
اصل والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها
لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد ره فقال
ان تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها
يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا

ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل
فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف
المنطوق احتج السيد ره بنحو ما ذكره في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص
بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه
بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين امرين
لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى
لقوله عم في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قيل لا يمتنع
ان تكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص
المنصوص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا كذالك لا يمتنع
فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق
بالصفة فان اللزوم هيهنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد
بكون آخره الليل مثلا عند عدمه في الليل بخلاف هناك كما علمت
ومبالغة السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما
ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها
اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم
المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا
في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد

عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هيهنا جائز باعتباره
عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين
واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس
بجائز وهو الحق ولكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما ترى وان تكثر ايراده
بين ذوي في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل عنها ابتداء
قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث جعله
على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تنحى عن هذا المسلك
واحسن التادية عن اصل المطلب فقال وفي الفقهاء والمتكلمين من
يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط
ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط
لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها
فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال
والذي ذلك ان الرسول صلعم لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبيح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول
الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز
الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما
يصح ان نعلمه وكون المامور ممكنا لا يصح ان نعلمه عقلا فاذا
فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل
في حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في
ذالك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم

اذ العلم فامانع حصوله فلا يقوم مقامه اذ كان القديم تعم عالما
بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن
فالرسول ص حاله كحالنا اذا علمنا انه حال من ماته فعند ذلك نامره
بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام
وافية باثبات المذهب المختار فلا عزو ان نقلنا ها بطولها اذ كفلنا
مهما عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول
انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم بط اما
الضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه واقلها ارادة المكلف اياه فلا تكليف فلا فلا معصية به الثاني
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم بط اما الملازمة فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه
فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت
متسعا واجتمعت الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق
التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا منا وتردد
في كل جزء جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان
لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي
هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث
لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته
وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى
فداء الرابع كان الامر يحسن بمصالح تنشأ من المامور به كذلك

[Margin note, right page:] ... ان ... زيد ... ثم ... فانه ... التكليف ... العمر ... الفعل ... لجواز ان لا يوجد شرطه ... الى العدم القدرة وعدم ... فلا يكون ... وغير ذلك ... العمر مكلفا ... [illegible]

بحسب

٣٧

بحسب المصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل
فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن
نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الاخرة وفي الدنيا انزجاره
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر ينجزها
عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك
في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبيد الجواب عن الاول ظ مما حققه السيد ره
اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة
منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير كونها منه فتوجه المنع عليها
جلا الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه
مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح
به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم احد بانه مكلف
مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا به
وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب
التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة
يغلب معها الظن ببقائه وجب ان يتحرز من ترك الفعل او التقصير فيه
ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان
يخترم السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز عنه لما ذكرناه ولا يجب

[Margin note, left page:] لم يمض في اول الوقت متمكنا من الحج لعل ... فقد شرط المامور به مثل العدم القدرة والموت وغير ذلك فانه بعد خروج الوقت ... الحج ولم يذهب الى الحج ولم يفقد شرائط الحج من جهة القدرة والاستطاعة وغير ذلك فحينئذ يعلم الحاج انه مكلف ومامور على ... الحج ... [illegible]

وهو الحق الظاهر

اذ الزم من التحريم ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من لافتراس به وهذا

كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال

بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع

على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض

غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة

على حصول العلم الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح الذي

هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية و

ما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعم وناديناه ان يا ابراهيم

قد صدقت الرؤيا فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدماته

الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون

عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة عما

فعل ولم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس

المفدى الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل بما قد

علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال

وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ذكر من المثال فانما يحسن

لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع

في حقه تعم اصل الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب

لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر

وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة وقال

اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل

على الجواز بالمعنى الأعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر المشترك

بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من

القيود ولا بد فلا بد من ضم شيء منها اليه في الوجود فادعاء بقائه نفسه

بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك

اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون

النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون

المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت

الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك

لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل لكن يحتمل التعلق بالمجموع و

بالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان

قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا

بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول

بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي

للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية

بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية

للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه

رفع احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي

الذي هو جزء منه فلا بد لنسخه على ارتفاع الجواز فان قيل

لا نم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل

علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين

(Margin notes: بقاء اذن الفعل في نفسه مع مجرده عن القعود — واذن الفعل مع المنع من الترك — الحيوان كان حصة في زيد وكان حصة الا في عمرو ولهذا كان حصة الحيوان)

فالجواز الذى هو جنس للواجب وغيره لابد لوجوده فى الواجب من علة
هى الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال الجواز لان
المعلوم يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا
مردود من وجهين احدها ان الخلاف واقع فى كون الفصل علة للجنس
فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك
يطلب من مواضعه او ثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له فلا نسلم
ان ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس بل انما يقع بارتفاعه
اذا لم يخلفه فصل آخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما
ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن
فيه وهو فصل آخر للجنس الذى هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين
احدهما المنع من الترك والآخر الاذن فيه فاذا الاول خلفه الثانى
ومن هنا ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر به
وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانى ولا ينافى هذا اطلاق القول
بانه اذا نسخ الوجوب بقى الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر به
فان ذلك توسع فى العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل لما
كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها
لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوى احتمالى رفع البعض
الذى يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذى معه يزول قلنا الخط
يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه او لا والاصل استمراره فلا يدفع بالا
حتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما يتوجه الى الوجوب والمقتضى

للجواز هو الامر وحده فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب
يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافى
فيستمر الجواز ظاهرا الجواب المنع من وجود المقتضى فان الجواز
الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الا
حكام الثلاثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه
قطعا وان لم يثبت علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام فى
الخمسة معلوم فى الضروريات ومع ذلك الشك فى وجود القيد يوجب
الشك فى وجود المقتضى وقد علمت ان النسخ الوجوب كما يحتمل
التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت نقيضه
الذى هو قيد آخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا يعقل
فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضى ولو
تشبث الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق
النسخ بالجميع كان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان
وبهذا يظهر فساد قولهم فى آخر الحجة ان الخط يقتضى البقاء
لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضى ولم يثبت اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم
لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور
على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب
كما يوجد فى كلام جماعة ولا منها ومن المكروه كما ذهب اليه بعض
حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن شاذ

ويجاب عن ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كان يثبت
ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا
من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع
من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه
هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في تركه على ما
اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي البحث الثاني
في النواهي **اصل** اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على
نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر
منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه
المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهيكم
عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلعم عنه لما
ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم
فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول صلعم وموضع النزاع
هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلعم يدل
بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد
هذا واستعمال النهي في الكراهة شائع في اخبارنا المروية عن
الائمة ع على نحو ما قلناه في الامر **اصل** وقد اختلفوا في ان المط
بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي
عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المط بالنهي نفس
ان لا تفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا انا نعلم

المنهي

المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم
يفعل من دون نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال
الاكثرين وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا
والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك **اا**
احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي
الفعل ممتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور لان النسبة المقدورة الى طرفي الوجود والعدم
متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان
قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح ان يكون اثرا لانه
نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم
سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة الحاضرة قلنا العدم انما يجعل
اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في
حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل
فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند
اليها ومتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى رحمه الله وجماعة منهم العلامة
في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل
له وللمرة وقال قوم بافادة الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة
اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب **لنا** ان النهي

العالمي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في
الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع
ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها
به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع
الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه
عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة
الذي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد متناولا لغيرها
لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا
بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك والحائض نهيت
عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم ولا
اشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون
للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك
مختص بالحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام
لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في قول
الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر
هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل
الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز والاشتراك لازم عليهم
من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا انه لا يتم

فلا يتم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في
الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة للمجاز وحيث
يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار
نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل الحق امتناع توجه الامر
والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا
عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول
الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يامر
بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله وللشمس والقمر وربما منعه مانع
لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد
فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به
ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف
المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس
تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه
ولا يجوز تركه وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه
اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كا
الصلوة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى
عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن
اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب
لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع

مع اتحاد المتعلق اولا متناع انما نشاء من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا ماموربه وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكانت ماموربه من حيث انه احد الاجزاء الماموربها للصلوة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانه احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون والثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم بط اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع

كونه

كونه مطيعا والحالة هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا يقال في جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذا الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد الكلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هيهنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا في دلالة النهي على

فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا في المعاملات
وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة
مط فقال جمع منهم المرتضى ره ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال آخرون
بدلالة اللغة عليه ايض والاقوى عندي انه يدل في العبادات بحسب
اللغة والشرع دون غيرها مط فههنا دعويان لنا على اوليهما ان النهي
يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة
مرادا وهما متضادان فالآتي بالمنهي عنه لا يكون آتيا بالمامور به ولازم
ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا
هذا ولنا على الثانية انه لو دل لكانت احد الثلث وكلها منتفية اما
الاولى والثانية فظ واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي والعرفي
كما هو معلوم وكلاهما مفقود ويدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف
ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين
الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بينهما حجة القائلين بالدلالة
مط بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا
لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
من الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه
مفوت للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها

من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة
لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة
خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان
فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه
لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر
جلي واما عن الثاني فبالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود
الحكمة في الثبوت اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع
وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا
في العبادات معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول
الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم تحصل وبما قدمناه
في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الا
ستدلال على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات
متوجه واحتج مثبتوها كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل
به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على
الفساد واجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا بل الظاهر استدلالهم به
على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على
عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجة في ذلك وهم وان

وان اصابوا بالقول بدلالة النهي في العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل
والتحقيق ما اسندنا به سابقا الوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة
لما هو الحق من دلالته على الاجزاء وبكلا تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان
مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد
اجاب الاول بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي
وانتم تدعون دلالة لغة ومثلهم في الامر والحق ان يق لا نم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي
الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي
الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان
لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين للدلالة مطلقا لغة
وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم
منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة فان
قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد
ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه
نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس
بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك عنه
مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام
متجه في غير العبادات وهو الذي نقول به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم

غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت
لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر المطلب
الثالث في العموم والخصوص وفيه فصول فصل الاول في الكلام
على الفاظ العموم اصل الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه
وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد
وجماعة انه ليس له لفظ موضوع اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما
يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على
ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة
الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي
يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما يستعمل في العموم مجازا
لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فهم من اللفظ العموم
عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا وايضا النكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل وجميع من الالفاظ المدعى
عمومها مشتركا بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس
كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك باطل بيان الملازمة ان
كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال
على شيء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متأكدا عند
التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون

وبيان ذلك ان ... ان الكل والاجمعين ... في صيغتهم ... العموم والخصوص ... فيتأكد ... بطريق العموم او بطريق الخصوص ... في قولنا رأيت الناس كلهم

بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم
تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر
استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت
للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع
واما بالنقل والاحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه
والجواب عن الاول مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم
هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا
اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر
من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا
له وقد بينا ان المتبادر هو العموم حجة اصل من ذهب الى ان جميع
الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له
فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا
ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز و
الجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو
غير جائز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون
هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في

العموم

في العموم وهذا الاخير من نظر واما عن الاخر فبان احتياج خروج البعض
عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها
حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة
في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل هذه
الشهرة من الوهن اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث
لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا مخالفينا
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو شاذ
ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى
انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته واختاره
المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم
وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتجوا بوجهين
احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس
الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا واجيب عن الاول بالمنع من
دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع
الافراد فبينهما بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب
عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم
المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني فالظ ان
الظ انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض الموارد
حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه

العموم نسبت جميع العلماء حتى اهل المذهب نسبت الى [illegible]
معهودا بالذكر او بالحضور او بالتقارب او بشيء
لمم لم

قوله البيض وهو جمع الابيض وانه صفة [illegible]
والصفر جمع اصفر وهي صفة [illegible]
الدينار والدرهم وهما مفردان وقد كان صفتها جمعا
لم لم

لان الاستثناء ليس الا في جميع المواضع في العموم [illegible] مطردا
مثلا الرجل مفيد الاحاد [illegible] كل فرد فرد
للعموم الافراد

منه الحمد لله [illegible] للحقيقة

احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام ح انما هو في دلالته
على العموم مط بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على حد صيغ العموم التي
هذا شأنها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل
انما يثبت المعنى الأول الذي لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت
ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ
الموضوعة لذلك لا لعدم افادته اياه مط فاعلم ان القرينة الحالية
قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد
خارجي كما في قوله تع واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله عم اذا كان
الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك
امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري
على الكليات باعتبار وجودها كما علم آنفا وح فاما ان يراد الوجود
الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب
والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا
انتبه لذلك من متقدمي الأصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه
فانه قال في آخر هذا المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم
فان قرينة حاله تدل على الاستغراق لم ننكر ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل**
اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والأصح

لا يفيد العموم بين جميع المراتب بل نفسه الاقل المراتب اربعة ثلثة او اربعة الجهة

المتكلم عدم ارادة الاكثر من الجمع

الأول

الأول **لنا** القطع بان رجالا مثلا يحتمل الجموع في ملوحه لكل عدد بدلا
كرجل يحتمل الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما
يتناوله من الآحاد وكذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب
العدد نعم اقل المراتب واجب الدخول قطعا فيعلم كونها مرادة
وبقي ما سواها على حكم الشك **حجة الشيخ** ان هذه اللغة اذا دلت
على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث
لا قرينة فيحمل على الكل ومن وافقه من العامة انه ثبت
اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع
فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى **والجواب** عن احتجاج الشيخ
اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايض واما ثانيا
فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا
كالمنزل لا قرينة على ارادة الاكثر في كلام العموم
وفيه نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين
العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا للأمرين كسائر الا
لفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار
القطع بارادته بسبب سبقنا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل
على ارادته ولا يلزم في هذا منافاة للحكمة بوجه من الوجوه وبهذا يظهر
الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة
وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة على خصوص احدها
ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب ح التوقف
على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا

بالقرينة وان استعماله في جميع ما لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه
الى الدليل ثانيها اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها
الاثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق الصيغة بلا قرينة
الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد دونه لما هو
معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة ولم يرد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل
في اطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى
وهرون فاطلق ضمير جمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله صلعم
الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق
انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا استفادته من الآية فلا دلالة
فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما
سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل
المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه
ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في ج م ع
ثالثها ما وضع الخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين
آمنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه
لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب
قوم منهم الى تناوله لهم بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال للمعدومين
يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية

اي لانه الجمع لان مفرع الجمع ... المعدو... الجمع ارادن ... فيه ... انتم ... الاثنين وان ... الجمع ... المعدو... في صيغة الجمع ... وفيه ذلك لهم [illegible]

مع ان

مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع
احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول صلعم مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا يبلغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني
ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل
الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلعم وذلك اجماع منهم
على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه لا
تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ
لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين
بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم الرسول صلعم
واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب
بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم
بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة
من الدين الفصل في جملة من مباحث التخصيص اصل
اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم
الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم
بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق
الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق
الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل

اكلت كل رمانة في البستان وفيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله
اخذت كل ما في الصندوق من ذهب وفيه الف وقد اخذ دينارين الى ثلثة
وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسره بواحد
وثلثة فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ
في جميع ما كثرة قريبة من مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول
ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق
وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام
الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث
قوله تعم وانا له لحافظون والمراد وهو الله تعم وحده الرابع قوله تعم
الذين قال لهم الناس والمراد به نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين
ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله
الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر
اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة ره في النهاية وفيه نظر لان
اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل كما هو المدعى
فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال
العام في الخصوص مجاز كما هو الحق وستسمعه فلا بد في جوازه مثله
من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله

في الاكثر

في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول
العام فهو جزء وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع
للكل في الجزء غير مشروطة بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه
اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما تحقيقه وح فاوجه
تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من الافراد
العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول
العام كل فرد لا مجموع الافراد وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان
بالمعنى الثاني وليس كذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء
كما توهم وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي ههنا
الكثرة فلا بد في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة
تقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة ليصح الاستعمال
وذلك هو المعني بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب الخ وعن الثاني بالمنع
من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل للتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة
لغوا ويستهجنها وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم وليس من
التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك اشعارا عن العظمة
ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع انه على تقدير ثبوته
كالثالث في خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس
على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا
لعدم ثبوت صحة الاطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا سهل

ومن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في المثال ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين المعهودات الخارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق من بدايه واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معينا لمن بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هنا حجة مجوزيه الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة يخصص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر اصل واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه ولكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة تعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص

بمستقل

٣٤

بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثالث للعلامة اختاره في النهاية وينقل هيهنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما والاشتراك منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقع في مثل اذ الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع [illegible] القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير الثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناول وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع واعترض بان عدم تناوله للغير وتناوله لم ينوع صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من التسبق الى

الفهم انما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز
واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة
عدم ارادة المخرج وضعفه ظ لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو
باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضى لكون اللفظ حقيقة
فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة
وهو معنى المجاز **حجة** من قال بانه حقيقة ان بقى غير منحصر ان معنى العموم
حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان الباقي غير منحصر
كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا
وقد صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشاء الغلط في هذه الحجة
اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين
في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا
في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض **احتج** القائل
بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب
تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا
من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء
لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او العهد مجازا ولكان
نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان
فاجماعا واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من
المذكورات مقيد بقيد هو كالجزء له فقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له
اولا وهو وهي بدونه لما نقلت عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتاج غيره وقد جعلتم ذلك

موجبا للتجوز فالفرق تحكم **والجواب** ان وجه الفرق ظ فان الواو في مسلمون
كالف ضارب وواو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف واللام
في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم
منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى آخر فلا يتوهم ان مسلم للجنس
والالف واللام للعهد والحكم يكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل
الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا يتاتى ما ذكرناه في هذه الصور الثلث
بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين
المخصص وكون كل منهما كلمة براسها ولان المفروض ارادة الباقي من
لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يجزم من
كونه مجازا كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندي ان تخصيص
العام لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا
مط وما اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض
المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن انكر حجيته مط ومنهم من فصل واختلفوا
في تفصيله على اقوال يتاتى منها الفرق بين المتصلة والمنفصلة فالاول حجة لا الثاني
ولا حاجة لنا على التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف
والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او ثلثة
على الرايين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري
فاكرمه ثم قال بعد لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام
غيره ممن وقع النص في ادراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة

وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو الملك اصل منكر الحجية مطلقا بوجهين

الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم ترد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما تتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق والثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا فلا يكون حجة

والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لافادة ذلك كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادته للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد هنا من غير جهة التخصيص فح يجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكرتموه هنا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم

حجة الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي

مشكوك فيه فيصار اليه والجواب لا نسلم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي

اصل ذهب العلامة ره الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في طلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصوص وهو الذي يلوح من كلام العلامة ره في التهذيب وصرح به في النهاية وانكره جمع من المحققين القائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصحيح آخرين باختياره لكنه ضعيف ومن هنا قيل ان مراد قائله قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص ويجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر من غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فان نفي الحقيقة قرينة

من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة في كيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه فتوقف احتمال ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر عمومات

احتج مجوزو التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا المعنى بعينه موجود في حقيقة المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل

الجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقائق

احتج مشترطا القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيها البحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم

عادة مع كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة بحث المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكرر فيها البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا ام غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم هذا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع ونسبه بعضهم مكلا واحدة وكاي يحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله وقال آخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وقال السيد المرتضى رحمه الله انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول هذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ فيما عري منها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب

يكون الاستثناء بين الوعد والحمد

الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا في المعنى موافقين
ولولا نص تحريره بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لم يأب كلامه الحمل يعني ما نحن
على ما فسرناه فانه قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما
قاله الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا نقطع على ذلك
الا بدليل منفصل او عادة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع الى
اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظرا ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك
من الموافقة يجب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص
على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا
لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو الشأن فالمحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص
ما سواها ولنقدم على توضيح المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب
عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لابد
له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر ولا
لبس فيه وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية
فله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه و
الموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك

اثر في تحت الجميع

المفهوم

٣ ل

بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاص فمن القسم الاول من هذين المشتقات
فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة
مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم
الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما
يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد واحد ما مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لكان مجازا في ذلك وهكذا الكلام
في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو
نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته نحو من والى وعلى ومن مثلا موضوعة باعتبار الابتداء
والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه
وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضع لها من احد
جهتيهما عام ومن الاخرى خاص والعموم بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب
الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل
ابتداء معين بخصوصه وكذا لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل
نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فالنسبة
الى الحدث وهو واضح اذا عهد هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة
بالوضع العام لخصوصيات الاخراج واما الحرف منها فقط واما الفعل فلانه

الامتزاج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم

فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء

الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهو تحصيل بامور منها كونه موضوعا وضع

الادوات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبنيا او

نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله

فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد

من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء

لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على

ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو

لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق بدلا على تلك المسميات

اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع

بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا

البعض لاستواء نسبة الوضع فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة

لا لتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى

الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار آخر ويكون حكمه حكم المشترك وقد

اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات

غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا

لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة

مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى ره

بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني وابغ اصدقائي الا

واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة

واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثاني ان الظاهر

من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على انه تجوز بها

في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال اهل

اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما وانما يدعي من

خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة ومن ارجعه اليهما انه اذا اقتص

بالجملة التي يليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين

واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا

لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل العموم للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز

القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء

المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما او الى واحدة منهما لانه من المحال

ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه

اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على

عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع

على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على

كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع

ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني وافرحت ذكوري قائما

او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال

او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع

ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس

وليس لسامع ذلك الا ان يلغي لفظة تلك التي تجب في الاستثناء والجامع
بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية
فضلة في الكلام تلغى بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب
ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة الا
ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا امر مرتكبه مكابرة ورفع للضرورة
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان
الفعل الذي يعقبه الحال او الظروف هو العامل دون ما تقدمه وانما
يعلم في بعض المواضع ان لكل عاملا بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع
من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام
او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقول اهل الوقف او لغير ذلك من الا
سباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل
على كون اللفظ حقيقة في الامرين على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما
قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين من وضعين واما عن الثالث
فلان عدم الدليل المعين على تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة
لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف
واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على
الاعم منه ومما قلناه احتج القول بالرجوع الى الجميع امور ستة اولها
ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء والجامع عدم
استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما فان قوله تعالى في آية القذف

الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيد بن عبد الله ورأيت
زيد ابن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب
الجملة الواحدة راجعا اليها لامحالة فكذلك ما هو بحكمها وثالثها ان الا
ستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك
الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير مستقل ورابعها
ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم باولوية البعض
تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض
اولى من آخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق
ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع
حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن
فكان مخالفا لما ذكر من طريقهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا اولئك هم الفاسقون
الا الذين تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم فيها مقام ذلك
ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام
وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع
فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء
المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر في
جميعها والجواب عن الاول من ثبوت الحكم في الاصل بل هو محتمل كما

قلناه في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة واعن الثاني انه قياس كالأول
واعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما
صح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي فيقول القائل لجئت
وزرت انشاء الله وانما دخلت المشية في كل هذه المواضع ليقف الكلام
عن النفوذ والمضي لا غير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشية اكثر من
جملة وقوف حكم الجميع لنفوذه ولم يحتمل التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا
نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ههنا لكنهم نقلوا اجماع الامة
على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه نظيره ما يصح عوده اليه وما
لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك
بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في
هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك
ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل
اذا قال رأيت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال
والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد كل من يصلح هذا اللفظ له
وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيخصون
بذكر ما يدل على مرادهم في اوامر الجمل هربا من تطويل بذكره عقيب كل جملة
كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة
في الحكم بالاختصاص وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في

الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء و
المشية انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيه ليتميز حكم ما يصح لا لصيرورتها
ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر
احتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة
الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض
وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة
الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما علق بغيره وبنى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه
بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان
مستقلا بنفسه ان نعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان
يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة
التي يليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع انه
لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل
وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة ولئلا يجتمع
المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف في ان الا
ستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فانه قول القائل ضربت
غلماني الا ثلاثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون
ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال

الكلام

المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكان السكوت يحول بين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه لو كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم مجالا اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه قبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد مجازا الاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالا صالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني بالاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذه فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا بد اينه شوب الريب ولا يعتريه به شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل لدفع الهذر فضول بل غفلة وذهول لان رفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه بسابل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظ من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني

القاعدة او الظ ستصحاب هذه الارادة فتوجه المنع البين لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراق وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده وينجر ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان المتكلم العمل وله من النظر ان ياتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ منه لا يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بالاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه جواب الثاني على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاسم ستوضحه بالتدبر في صيغة الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان الاقتضاء هاكون الفعل راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف مع انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه

واقعا في محل غير منتقلة به عنه الى غيره كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب
وهو الوجه بسبب انه من شعائر المجاز
فقط وهذا مما يعرف به بايك القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب
الحقيقة على القول الاشتراك انما هو في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول
بانها حقيقة في الندب وعلى بعض الاصوليين القول بالاشتراك من فرق الوقف
انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وما انا فيما نحن فيه
هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة
مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة
على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن موضع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته
بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما ويلزم من قال باختصاص
الاخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا ومتعديا عن موضع اللفظ
الى غيره وهذا بعيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفاء
الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق
بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من
الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة
الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست
على اطلاقها بل لها شرايط وهي هيهنا مفقودة والجواب عن الثاني
ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق
بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد محتمل
لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله ففظ البطلان لان

ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يعلق بغيره
قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلق
بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لانه ما قال علم الهدى رضى الله
هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا
يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم وتقتضي ان
يتوقف في ذلك كما ذهب نحن اليه لانه بنى دليله على ان الاستقلال
يقتضي انه لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز
فمن اين قطع على ان هذا الذى ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس
فيما اقتص عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني
فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد
اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه
وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف
دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها
معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة
عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادى وهو المتجه سلمنا
لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم
ينقلوا حجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة رضى انهم حملوها على المؤثر
ان الحقيقة وضعفه ظ وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه

من الأمر عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول
الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين
في العمل اذا كان مقتضيا هما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت و
كرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب
المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا
عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر
واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات
قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون على الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا فهل ما
في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد
بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد فيهما محكوما به
على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية
عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض
والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو
الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا
الحكم المنقول عن سيبويه هيهنا يخالف ما نقل عنه ثمه من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم ايضا نجم الائمة ره عن الخليل وسيبويه ونقل من سيبويه
القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وان ضعفاه والجواب عن الخا
مس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه
لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته فان القائل اذا قال لك

عندى

عندي عشرة دراهم الا درهمين الا درهما كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا
قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين
الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة
لكان وجوده كعدمه لاضرابه فيهما مثلا ما قبل لم يفد تاثيرا ما استفدناه بقوله
على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها او
نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الاقرار الى
التسعة فيفيد وذلك ظ وعن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن
الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم
فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانه مصادرة
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا فما عن
بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال
فاسد والامر فيه هين وانت اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم يشتبه
عليك طريق سوقها الى هنا وتميز المختار منها من المزيف اصل ذهب
جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان
ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق ره عن الشيخ انكار
ذلك وهو قول جماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب
وهو مذهب المرتضى ره وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثم قال وبعولتهن احق بردهن وضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول
يختص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يخص بل يبقى على عمومه للرجعيات

والباقيات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان في كل من احتمالي
التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة
في العموم في استعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان
تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة
للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الا
ستخدام فان من انواعه ان يراد باللفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه
المجازي ومانحن فيه من هذا القبيل اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا
ظهر هذا فلابد في الحكم بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظ انتفاؤه
فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم
تخصيص المضمر وصيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى
الى العام ولا تقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه وحقيقة له لا لما يراد بالمرجع
وان كان معنى مجازيا له فانه ح يتحقق المجاز في المضمر ايض على تقدير
تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف
التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص
لم يكن الضمير عاما فلم يلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هناك الا
مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو
الاضمار لان التقدير في الآية ح وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها

واما مع

واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فيقدمه
ظ بعد ما قررناه انه لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز الضمير عند التعارض
انما هو بين التخصيص والمجاز والظ تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان
التخصيص احتج الاولون ان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه بط وجوابه منع بطلان المخالفة مط كيف
وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان
اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص
الضمير العائد في الظ اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه
فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الآخر وصيرورته
كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي
الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا
للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير ببقاء اختصاص
التخصيص به وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة ترجيح لاحد
المجازين على الآخر لاجرم وجب التوقف اصل لا ريب في جواز تخصيص
العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والا
كثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارضه مثله وفي العمل به
جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالفون ان الخاص انما يقدم على
العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص
ذلك والرجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر هيهنا كذلك فان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم امارة فلا يصلح للمعارضة

وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص
اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة
اوكلها لا عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات
اصل لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ايضا واما تخصيصه
بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامه وجمع من
العامه وحكي المحقق ره وعن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد ره
فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في
ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان
العام خص من قبل دليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام
قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا ام ظنيا وتوقف بعض واليه يميل
المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على
العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة لنا فاذا وجدت
الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل لنا انهما دليلان تعارضا فاذا
عمل بهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يوجد الا بالعمل على الخاص اذ لو عمل
بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى
بالمرة والثاني انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل
اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص
في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة
اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول

ان التخصيص

ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع لدلالة في بعض الموارد وهي ظنية
وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك الظني
بالظني وتنقيحه آخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه
ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة فصار
لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما
وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص
على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف
تاثيره في القوي فلينبأ ما حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا
تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان
المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعي يترك بالظني اذا
ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان النسبة الى جميع مراتب التجوز بالجواز
سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل
ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية احتج
المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من آخر فكانا كذلك فوقع التعارض
فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين
واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا او في
ما قاله المحقق هنا يعلم مما نذكره في محله من مبحث الاخبار ان شاء الله تعالى
خاتمة في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما
ان يعلم تاريخهما اولا والاول مقترنا اولا والثاني اما ان يتقدم

العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب ح بناء العام
على الخاص بلا خلاف يعباء به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص
بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان
العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو الحق ومن لم يجوزه
باب قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل وباب مراد له وهم المانعون من النسخ قبل حضور الوقت وشيئا
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه
ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم
ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص
ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده ولا كذلك
العمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله
مجازا فيما عداه وهو هين عند ذلك المحذور فكان اولى بالترجيح وما
يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه
والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من
التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة
الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها وبمجرد الاشتراك
في مسمى التخصيص ~~بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها وبمجرد الاشتراك~~
نظرا الى معنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص من الشيوع
والكثرة الى حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر وجه القول بالنسخ

وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمنزلة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد وهذا احد
لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان
ناسخا لقوله اقتل زيدا وكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان
له فكيف يكون متقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعداد
الجزئيات وذكرها بالمنصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة
بخلاف ما اذا كانت مذكورة للفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا
يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا لكلام
بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه متقدم ذاته ومتاخر وصف كونه بيانا
ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله القول بالنسخ ههنا عن
الشيخ علله بانه لا يجوز تاخير البيان كانه يريد به عدم جواز اخلاء العام
عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه
ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان
والجواب عن هذا التعليل اولا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه
على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد الى
ههنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان
الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل
ح بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا

ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتأخر ان ورد قبل
حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وح
فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لتردده بين ان يكون ناسخا او مخصصا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول
يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون ناسخا مردودا فقد تردد
الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم الخاص والحال هذه
على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق ففي جهل الحال لا يعلم حصول الشرط
والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند
عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك
في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول
قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما
يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع كما في صورة
تاخر الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى
التخصيص لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول عنه

لا اليه

لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
وان سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا من
الشوب وح فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما
ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم
على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة عن
تاديته الا ان سوق كلامه يا باه وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال
على تقدير ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون
الا بالاضافة الى احتمال النسخ انما يتصور في النبوي منهما وهو قليل عندهم
كما لا يخفى قال المرتضى ره عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم
بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول
ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في
اخبار الاحاد ولا يخفى ان التي يتعارض فيها هذا او من لا يذهب الى العمل باخبار
الاحاد فقد سقطت عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا انا اذا فرضنا ذلك التوقف على
البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى كلامه
وما ذهب اليه من التوقف هيهنا هو مذهب من قال بالنسخ في
القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظ
لدوران الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين اصل

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص
كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على شايع في
جنسه وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من سياغ مثل رقبة مؤمنة
فانها وان كانت شائعة بين الرقبات المومنات لكنها اخرجت من الشياع
بوجه ما من حيث كانت شائعة بين المؤمنة فازيل ذلك الشياع عنه
وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من آخر والاصطلاح الشائع
في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق
ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما
ولا يحمل احدهما على الآخر بوجه اتفاقا سواء كان الخطاب منفصلا
لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما
امرا والآخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان
ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه تقيد المطلق
بنفي الكفر وان كان الظهار والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق
على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما
وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف فان اتحد فاما يكونا مثبتين او
منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما
مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد
اجماعا نقله في النهاية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا ناسخا له تقدم عليه
او تأخر عنه وقيل نسخ له ان تأخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق
على المقيد وكونه بيانا لا ناسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع

بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لصدقه مع غير ذلك
المقيد لهذا استدل للقول وهو ضعيف حيث ينتفي منه احتمال التجوز في المقيد
بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري
ولذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة
الى التجوز في اللفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين
فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط
او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا
الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي
يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقاءه على اطلاقه فانه لا
يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مبتدا مع الدليل
الآخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه
نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان
من افراد الماهية فيتصور عاما الا انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة
تحقيقا واخراجا للبعض المستثنى من ان يصلح بدلا فالمقيد يرجع الى
نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فحكمه حكم التخصيص فكما ان
الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتأخر
احتج المذاهب الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان
المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه دون نوع الدلالة
وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى
المجازي اغا يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيد

فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكر بحوه انما يتم لو وجب
حصولهما قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب
الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول
في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يفصل الاستغراق
كان في اشتري اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان
يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في
كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب
كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه ونقل
عن بعضهم الحمل عليه مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير اصل المجمل
هو ما لا يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا او مركبا اما الفعل فحيث
لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده
بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار
المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختيرا
بكسر الياء للفاعل او بالفتح للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب
فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين
الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه امران يصلح لكل
واحد منهما نحو ضرب عمرو زيدا فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص
بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال
فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت

هذا

هذا ففيها فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة
الى ان آية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو
الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى
المنكب فيكون حقيقة فيه وظاهرا منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر
ايضا من لفظة القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال
احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وابعاضه وان كان لها اسماء
تخصها فيقول عرضت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكذا كتبت بيدي وانما
كتبت باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه
قوم لان الانسان يقع على جملة تختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع
انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو
واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى
الجرح يده بالسكين فقطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول
ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا
في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
ولذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف
ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا
دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه

ظاهر في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه ومن
الاضر بمثله فانا قد بينا ان القطع ظ في الآيات الثانية عند جماعة في المجمل
نحو قوله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن
لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا
مط وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا
حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق
انه لا اجمال مط وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية
في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا
ونفي المسمى حكمه باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اضمر المشارع به فتعين
الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقد مر فان ثبت
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى ونحو لا علم الا
ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال و
انتفاؤه ايض فالظ انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم
في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة
وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يق هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك يق
هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله مختلف فيفهم
منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى وكان مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب
ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلاف فهم في انه ظ
في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظ عنده لا انه متردد

بينهما

بينهما فهو ظ عنده لا مجمل الا انه ظ عند كل في شيء ولو تنزلنا الى التسليم تردده
بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات
احتج المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه فيجري النفي
فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب
صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء فليس اهما
احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده
الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تع
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقراء
كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود
من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوءة فاذا قيل حرم عليكم الخنزير والخمر والحرير والامهات فهم ذلك
سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا
يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يتقدر بقدرها فتعين اضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على بعض المراد غير واضحة
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله اصل
المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله
بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون
قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف

في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله ومن الرسول صم وهو كثير
كقوله تعم صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله تعم ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله صم فيما سقت السماء العشر
فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بها سابقا والفعل من الرسول صم
كصلوته فانها بيان كقوله تعم فاقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله
تعم ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من
قصده واخرى بنصه كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني منا
سككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل
فعلا يصلح بيانا له ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان
والا لزم تاخيره عن وقت الحاجة فاذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين
اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره
عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون
مطلقا وفصل المرتضى رة فقال الذي تذهب اليه ان المجمل من الخطاب
يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في ان لفظه محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل فاذا انتقل بعرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة
في النهاية عن بعض العامة بعد نقل الاقوال التي ذكرناها وغيرها
ولا آخر هو جواز تاخير البيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد
استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي
لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا

المطلق

هذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين
قول السيد رة بعد امعان النظر فرق الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض
له في اصل المبحث وافاد كره في اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على
انه تعم يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ
فيه عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من
رغبة العلامة رة عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب
اقتران بيان المنسوخ به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف
بينهم من اشتراط تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ مدة شرطا
من غير توقف ولا اشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص
والنسخ واما ما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيص المنع من جواز
التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي او غيره
بحيث يعد ان وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل
ما له ظاهر اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام
السيد في الاحتجاج يقرب من الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان
العلامة رة لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الحال هذا والذي
يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى
ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه وستعرف ضعفه
ولا يمنع العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كعزم المكلف وتوطين
نفسه على الفعل الى الحاجة فان العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها
وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به حج المانعين على عدم جواز

تأخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية مع اعتزاز ان تنبئ
له الحالة والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما والجواب منع الملازمة
وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب با
للفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم
على الفعل والترك اذا بيّن له واما حجتهم على منع تأخير بيان غير المجمل ايضا
فيعلم من حجة المفصل وكذا الجواب اجح المرتضى رح على جواز تأخير بيان
المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة ونكتة تحسن
لاجلها ما قال وليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم
المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه
يحسن من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني
وعولت على كفايتك فاخرج اليه غداة في وقت بعينه وانا اكتب لك
تذكرة بتفصيل ما تعمله تاتيه وتذكرة اسلمها اليك عند توديعك او
انفذها اليك عند استقرارك في عملك وايضا فتأخير العلم بتفصيل صفات
الفعل ليس باكثر من تأخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب
ان يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم
بصفة الكلم الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه
وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحج على الثاني اعني منع تأخير بيان العام المخصوص
بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب
الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه بانه
متجوّز باللفظ ولا اشكال في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به

بلفظ وضع

غيرها وضع له من غير دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم
منا لغيره افعل وهو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اضربه
الضرب الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولان يقول رأيت
حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنى بانت الحقيقة
من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تأخير بيان
المجمل جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم
يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة اراد به
قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي
شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك
مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم
يدل عليه دليل الثاني ان جواز التأخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل
على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق
فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي
كونه دالا بما لا دلالة له فيه او يكون قد دلت على العموم فقد دل به على خلاف
على وجه غير صحيح وان قصد الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة مراده لان
مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه
دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بموثر في دلالة
اللفظ فان دل اللفظ على العموم فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا
فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز

تأخير بيان المجمل فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات و
هذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويأتي له
في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون مخصوصا ويأتيه
له في المستقبل وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا
ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى
ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للخصوص ولبس بعد هذا
الذان بقي يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت
الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل
عليه وبهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من ذهب
الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا اجلة ما صح به
على هذه الدعوى بالغا في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا
لما له من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ
اولا تقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية
يقتضي ارتفاعه حينئذ انه من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج
في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان ننسخه
عنكم وح مع كون لفظ المنسوخ في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه
يعلم ان المراد خلاف ذلك الظ فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير
تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد ومن هنا التجاء بعض
اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه من العلامة فاوجب

اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولكن السيد ره
ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها
للرد على من منع من تأخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه نعم يحسن منه
تأخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت
الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية
معينة فالانتهاء اليها من غير تجاوز بها مراد في حال الخطاب وهو من
فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تأخير
بيان المجمل ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان
قالوا ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم
فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة
النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعل وانما يحتاج
في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعل قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في تقبيحكم تأخير البيان لانكم توجبون البيان بشيء يرجع الى الخطاب
لا لأمر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من
تأخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجوزون
ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك
ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لامر
يرجع الى وجوب الخطاب والى ان الخطاب لا بد ان يكون له طريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة
المراد وقد اجزتم تأخير بيانها وقلتم بنظير قول من يجوز تأخير بيان المجمل

لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض
وقد اعترض ثم مثلنا الرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كله
هذه عبارته بعينها وانما نقلنا بطولها لتظهر لك تحقيق المقام له وعليه
فنحن نعيد عليه كلامه هي هنا وننقض استدلاله بعين ما نقض
به دليل خصمه غير محتاجين الى تثنية التقرير مواضع الامتنان عليه فانها
لا يكاد يخفى على المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع
واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى
الموضوع له الى قرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تأخير
القرينة عن وقت الحاجة واما تأخيرها عن وقت الحاجة فلم ينقل على المنع
منه مط من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل فيكون
قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه
فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة
وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مط يدل لك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير
القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام به عن كونه واصلا
عرفا فمنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحو اذا اقام
المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان مجرد النطق
باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي
يقال في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل اما على انهم حكموا بجواز اسماع
العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه

ولم ينقلوا

ولم ينقلوا في ذلك خلافا من احد وجوز اكثر المحققين كالسيد والعلامة المحقق
والعلامة وغيرهم من محققي العلامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من
دون سماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا لو تم لاقتضى المنع
هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ظن
وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة
الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجودها
لا بد ان يعثر عليها فيحكم ح بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز
الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها
ويعمل بما تقتضيه والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان
المجمل بمثل هذا ولم يتنبه بورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزم من
ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف
المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فالذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد
في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز
تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما انه خوطب اذا خوطب في الاصول ببيان
فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد وليس كذلك اذا تاخر البيان فانه لا يكون
متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم
المراد وهو في هذا الزمان قصيرا وطويلا مكلف بالفعل ومامور باعتقاد
وجوبه والعزم على ادائه على طريقة الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما
يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا

لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تأخير البيان
ولا فرق في هذا الفرق للحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا اهل الزمان الذي
اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن
وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع
الى الاصول لانه متمكن قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج
الى زمان الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود
مثل ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون
اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع
اليها فالذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في
الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يحتمل
العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين ما قلناه
من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه من
الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا القرينة وان
كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على
انه متجوز به وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه فان قلت هذا الزمان
مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فا
قبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف
على قبح تاخير القرينة على حال الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه

الثلاثة فانه يبقى عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع
موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة
في الوجه الاول وهو الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطا
فلا بد من اقتران البيان به ايضا لتحقيقه التهديد عرفا انما يحصل
مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة ح فانما هو
باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المط حصوله لا لمجرد كونه تاخيرا والوجه
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا
للخطاب سلمناه ولا يجدي به والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شي
لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب
اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا
مع انه تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن مو
ضعها ويصيرها كذبا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للواقع
وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نسلم
انه بالتاخير يكون قد دل على الشي بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم
مع تجرده الخ قلنا نعم ولكن لا بد من بيان محل التجريد فان جعلتموه
وقت الخطاب فممنوع لانه المدعى وان كان ما بينه وبين وقت الحاجة
فمسلم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو اما ان يكون دل
به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة
التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم

من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عنها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز
راسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي قوله حضور
زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى
انه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد
وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا التاثير وانتم تقولون
بمثله في زمن الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا
بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بارادة شيء من اللفظ
وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فا
الحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان
واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد
قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت
من جواز التجوز قبله وعدمه بعد كما يقوله هو في وقت الخطاب فيجيء الاحتمال
المنافي لقيام الدلالة قبل وينتفي فيحصل الدلالة من بعد قوله على ان وقت
الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز
التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت
الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان المجاز فيها
بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان
فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام اذ غايته ان يصير مجملا
في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن قول بكونه موضوعا للعموم
وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقيف فيما قبل

وقت

٧٣

وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك
لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج
الى القرينة قبل ومنها يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى
القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال **المطلب
الخامس الاجماع** اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم
وبه فسر قوله نعم فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد
نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة
في الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية والحق امكان وقوعه
والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلاثة فزعم قوم انه
محال واحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا
بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحججهم ركيكة
واهية فهي بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها
اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل
الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل
لا تجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس
في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية
والنقلية كما حقق في محله مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان
زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع
الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها و
الخطا مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة

عندنا انما هو باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تنعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما معروفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذاً بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة او العشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على حجية معتد به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن

مجامعة لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة ع لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع لا يكاد ينالها يد التاويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع احق من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فههنا فوائد

الاولى

الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة ع وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم

بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا
حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاطلاع بما قررناه
خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض من ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام
العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح قوله آخرا علما
وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار **الثانية** قال الشهيد ره في الذكرى
اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا
وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين
لا يعلم ان الباقي في موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق
لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية
او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء من غير علم
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا كلام عند ضعيف
لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا
وليس الخطاء بمأمون على الظنون **الثالثة** حكى فيها ايضا عن الاصحاب
الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله اللحوق
في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف
وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر
تدوينها او الفتوى بها ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده

واكثر ما يوجد

واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه
عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه
وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى
تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء
وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال
الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن
طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة
اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس ان الحمصي حدثه انه لم يبق
للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك
والآن فقد ظهر ان الذي يفتى فيه ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام
العلماء المتقدمين **اصل** اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما
فهل يجوز احداث قول ثالث خلاف بين اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة
منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل
يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول
بردها مجانا قول ثالث **ومنها** فسخ النكاح بالعيوب المخصوصة قيل
ينفسخ بها كلها وقيل لا ينفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه ينفسخ
بالبعض دون بعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان
كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع والا فلا فالاول كمسئلة

البكر للاتفاق على انها لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب
لانه وافق في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل وهذا التفصيل جيد على اصولهم
لانه في صورة المنع اذا منع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة
الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان
الامام في احد الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق الاولى وهكذا
القول فيما اذا اصل اذا لم تفصل الامة المسئلتين فان نصت على المنع من
الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة
بحيث يلزم من العمل باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين
وامراة وابوين حتى قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن
قال ثلث الباقي قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن
بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم
الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب
متابعته في الجمع وهذا كله واضح اصل اذا اختلف الامامية على قولين
فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم
كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان
مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان
الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه
المحقق عن الشيخ التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول
باطراح القولين والتماس دليل من غيرهما [illegible] ثم نقل عن الشيخ تضعيف

هذا القول

هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام قال ونحن نقول هذا ليبطل ما ذكره
ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها و
تمنع من العمل بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت
كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا عندنا بعد وقوع مثله كما
تقدمت الاشارة اليه فائدة قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية
على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقها بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول
الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون
التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد
الاختلاف وكلام المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
اصل اختلف الناس في ثبوت في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه
حجة فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية
خبر الواحد كما يتناول فرعيتنا ولعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج الخصم
بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية
الكبرى فان السنة اعني كلام الرسول ص اصل من اصول الدين ايضا و
قد قبل فيه خبر الواحد فائدتان الاولى لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون
علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو لم يفد
العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان
حذرا من تدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفرض استنادها
الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل

فی ضر النقل حکم الخبر یشترط فی قبوله ما یشترط هناک وثبت له عند التحقیق
الاحکام الثابتة له من حکم التعادل والترجیح علی ما یاتی بیانه فی موضعه
وان سبق الی کثیر من الاوهام خلاف ذلک فانه ناش من قلة تامل
وح فقد یقع التعارض بین اجماعین منقولین وبین اجماع وخبر فیحتاج
الی النظر فی وجوه الترجیح بتقدیر ان یکون هناک شئ منها والا حکم بالتعادل
وربما یستبعد حصول التعارض بین الاجماع المنقول والخبر من حیث
احتیاج الخبر الا ان الی تعدد الوسائط فی النقل وانتفاء مثله فی الاجماع وفیه ان
ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجیح وینتفی بان اخذ الوجه وان
اقتضی ترجیح الاجماع علی الخبر الا انه معارض فی الغالب بقلة الضبط فی نقل
الاجماع من المتصدین لنقله بالنسبة الی نقل الخبر والنظر فی باب التراجیح الی
وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما یساویه او یزید علیه فی الجانب
الآخر کما ستعرفه **الثانیة** قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ
الاجماع فی المشهور من غیر قرینة فی کلامه علی تعیین المراد فمن هذا
شانه لا یعتد بما یدعیه من الاجماع الا ان یتبین ان المراد به المعنی
المصطلح وما اظنه واقعا الا ان لکنهم الآن یذهب ذاهب الی مساواة
الشهرة للاجماع فی الحجیة کما اتفق لذلک فلا حجر علیه فی الاعتداد
به وذالک ظاهر **المطلب السادس فی الاخبار** اصل ینقسم الخبر الی
متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة یفید بنفسه العلم بصدقه ولاریب
فی امکانه ووقوعه ولا عبرة بما یحکی من خلاف بعض ذوی الملل الفاسدة
فی ذلک فانه بهت ومکابرة لانا نجد العلم الضروری بالبلاد النائیة

والامم

والامم الخالیة کما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق بینهما فیما یعود الی الجزم
وما ذلک الا بالاخبار قطعا وقد اورد واعلیه تشکیکا **منها** انه یجوز
الکذب علی کل واحد من المخبرین فیجوز علی الجملة اذ لا ینافی کذب الآخر
قطعا ولان المجموع مرکب من الآحاد بل هو نفسها فاذا فرض کذب کل واحد
فقد کذب الجمیع ومع وجوده لا یحصل العلم **ومنها** انه یلزم تصدیق
الیهود والنصاری فیما نقلوه عن موسی ع او عیسی ع انه قال لا نبی
بعدی وهو ینافی نبوة نبینا ص فیکون باطلا ومنها انه کاجتماع الخلق
الکثیر علی اکل طعام واحد وانه ممتنع عادة **ومنها** ان حصول العلم به
یودی الی تناقض المعلومات اذا اخبر جمع کثیر بالشئ وجمع کثیر بنقیضه
وذلک مح **ومنها** انه افاد العلم الضروری لما فهمنا بینه وبین ما یحصل منه کما نعلم
به وبین العلم بالضروریات واللازم بط لانا اذا عرضنا علی انفسنا
وجود الاسکندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنین فرقنا بینهما
ووجدنا الثانی اقوی بالضرورة **ومنها** ان الضروری یستلزم الوفاق
فیه وهو منتف لمخالفتنا وکل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها
تشکیک بالضروری فهو کشبهة السوفسطائیة لا یستحق الجواب
واما تفصیلا فالجواب عن الاول انه قد یخالف حکم الجملة حکم الآحاد
فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسکر متالف من الاشخاص
وهو یغلب ویفتح البلاد دون کل شخص علی انفراده **وعن الثانی**
ان نقل الیهود والنصاری لم یحصل بشرایط التواتر فلذلک لم یحصل
العلم **وعن الثالث** انه قد علم وقوعه والفرق بینه وبین الاجتماع

على الاكل وجود الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا
وعدمها هناك ظ واما الرابع ان تواتر النقيضين مح عادة و
عن الخامس ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون
كل واحد منهما نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها الكثرة
استيناس العقل باحدهما دون الآخر وعن السادس ان الضروري
لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرايط بعضها في المخبرين
وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع
معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه
في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة
اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد
التواتر والثاني امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا
لاستحالة تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة
او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى ره
وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه قال السيد المرتضى اذا كان
هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز
في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة فانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق بين خبر البلد والاخبار الواردة
بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى
واما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع

الذي

الذي تفرد الامامية بنقله والا لجوزتم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما
اجزتموه في اخبار البلدان وقد اشترط بعض الناس هيهنا شروطا اخر ظاهرة
الفساد فهي بالاضراب عنها احرى فائدة قد تكثر الاخبار في الوقائع وتختلف
لكن تشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن والالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقائع امير
المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك
فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من
تلك الجزئيات درجة القطع اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء
كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام
القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القراين والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على موت وانضم اليه القراين
من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون
موت مثله وكذا الملك والاكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به
موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه شك و
هكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بما
دونها فانا نجزم بصحة مضمونها حيث لا يختلج في ذلك ريب ولا يعترينا
فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا
اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر
ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم
لادى الى التناقض في المعلومات اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين

المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين **الثالث** انه لو
حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع
والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله
فانه لا يخرج عن العلم واما الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة ح ولو وقع لم يجز مخالفته
بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر
الفساد **اصل** وما عري من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به
عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق عن
ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض
عنه حقيق وهل هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين
كالسيد المرتضى وابي المكارم بن زهره وابن البراج وابن ادريس الى الثاني
وصار جمهور المتاخرين الى الاول هو الاقرب ولنا وجوه من الادلة **الاول**
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم
عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من القوم حيث
استند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم
ففي كلها اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص
بكل بعض من القوم بعض من الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا
~~يقل ولينذر بعض البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم بان~~

او انذار

او انذار البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا
المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب
العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الآية ما يدل
عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى
يوجب المصير الى اقرب المجازات وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا
فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب و
الا لم يحسن فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضي فيجب
يوجد فيجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق
الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر
عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار
هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف
يوافقه ايض ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما
يرجع بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان من التخويف فان الواجب
يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله فاذا نهضت
الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما والخطب فيما سواهما سهل اذ لا
قول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه
ايض بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الآية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت موقوف على ثبوت عرفية المعنى
المعروف بين الفقهاء والاصوليين باللفظة في زمن الرسول صلعم على الوجه

المعتبر لحمل الخطاب عليه وان لكم باثباته ومعناه اللغوى مطلق التفهيم
فيجب الحمل عليه لاصالة بقاءه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك
العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه
علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند انتفاءه عملا بمفهوم
الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو
المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده
بين وما يقال من ان دلالة المفهوم ضعيفة بان الاحتجاج به مبني على القول
بحجيته فيكون من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث اطباق
قدماء الاصحاب الذين عاصروا الائمة عم واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم
على رواية اخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن
المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف واشتهار ذلك بينهم
في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد
منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روى عن الائمة عم حديث يضاده
مع كثرة الروايات عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في نهاية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد
المروية عن الائمة عم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا
على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت
لهم وقد حكى المحقق عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل
باخبارنا المروية عن الائمة عم مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا

على المنقول ح
في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك
وهذه سجيتهم من زمن النبي ص الى زمن الائمة ع فلولا ان العمل بهذه
الاخبار جائز لانكروه وتبرؤا من العمل به ومما فقوه من اهل الخلاف
احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا
على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع
بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم
كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم
تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عم في نحو زماننا منسد
قطعا اذ الموجود من ادلتها لا تفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة
وانقطاع الطريق الى الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد و
وضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة
والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان
كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر
الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الوجه فيما اذا حصل
للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل
بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد وبالدعوى وهو خلاف الاجماع
لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين

فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار فهي كما اشار اليه المرتضى ره في معنى
الاسباب او الشرط والشرعية كزوال الشمس طلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام ا
لمتعلقة بها بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن
لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة
مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة
تصرفه عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك الظن مخصوص فهو من قبيل المشتق
لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب
المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب وان ثبوت
حكمها في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف
بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم
على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد
في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها
ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي حينئذ الظن المستفاد
من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق
بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين خلافه ولظهور اختصاص
الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر
الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية المفيدة للظن الراجح
بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر ومثله يأتي في اصالة البراءة لمن التفت
اليها بنحو ما ذكرناه في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر عموم قوله تع ولا تقف
ما ليس لك به علم وانه نهى عن اتباع الظن وقوله تع ان يتبعون الا الظن

وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع
الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهو ينافي الوجوب ولا شك ان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد ره في جواب المسائل التبانيات
من اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع
للضرورة قال لانا لا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك
ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل
بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا
الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم
فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل
ان يتعبد الله بالعمل بالاخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي
افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق لهم انهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به
كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم
لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في الدلالة الامساك على الرضا ان
لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب

عن الاحتجاج بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجه كما عرفت
على ان آيات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول
الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة لذلك
ايضا ولغيره مما بيناه في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا
مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه واي اجماع او ضرورة تقتضي بمشاركتنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنادا وفي ايام
وهذا واضح لمن تدبر واما ذكره السيد المرتضى في جوابه اولا ان العلم الضروري
بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا
في الحكم بذلك على نقله نقص لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه
خبرا واحدا وثانيا ان التكليف بالحج ليس بجائز عندنا ومعلوم تحصيل
العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر واحد الان مستحيل
عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عم لا يجدي بالنسبة
الى زمان عدم الامكان ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم
في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم
المعصومين عم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع
مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه
سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي
شيء تعولون في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذاهب ائمتنا عم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه

ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم
ما يقع فيه اختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال
من طرق ذكرناها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة
لفقد دليل التعيين ولا ريب على ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة
وباجماع الامامية امر ممتنع وهذا لزمان واشباهه في المكلف فيها
بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك
فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار
وغيرها من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث عن
قيامه حينئذ على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر الاخبار المروية في كتبنا معلوم مقطوع
على صحتها اما بالتواتر واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الآحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه
الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويحكى
ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين
منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن
قبة وهو من جلتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ظهور
لمن حال الشيخ وامثاله من العلماء المعتنين بالفقه والحديث او ورد الاخبار في

كتبهم واسترجعوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقته للمرتضى
والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة
العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم
له فيه فقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلنا بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف
هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم
من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا
لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل
بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عم ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي
يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه
الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه
الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا
من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى آخر ما ذكر هناك وزاد في تقريبه ما لا حاجة لنا الى
ما ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه
العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا
لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة
القول الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر
وحصولا على هذا الحمل واتهام الاخبار اصول للدين فان التعويل على الآحاد
فيها غير معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من

الحجة

الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله **اصل**
وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوي والاول التكليف فلا يقبل رواية
المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير المميز ظاهر فنقل الاجماع عليه
من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على
ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به ومكانه
من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا ولو سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم
من قاعدتهم في القدوة والمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبوله
بطريق الاولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعالى ربما
منعته عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه
الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع
وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة
حيث يجتمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي حينئذ وهو اخبار العدل الضابط
وعدم صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية **الثاني** الاسلام ولا ريب عندنا
في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وهو شامل للكافر وغيره
ولئن قيل باختصاصه في العرف المتأخر بالمسلم لدل بمفهوم الموافقة على
عدم قبول خبر الكافر كما هو المتفق **الثالث** الايمان واشتراطه هو المشهور
بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وحكى المحقق
عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكونوا
متهمين بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي
بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق

بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة من تصريحه بالا
شتراك في كتبه اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسد المذهب و
حكي والدي ره في فوائده على الخلاصة عن الفخر المحققين انه قال سالت والدي
عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما
رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال
كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي
ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه فادعى على الطائفة
على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها
باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب
مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة
عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي العدالة و
الفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت
حاصلة فهو العدل والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين
من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك

ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل
بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن حال
من جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيده
كون المراد من الآية هذا المعنى قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا ومن البين ان
الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من صفته
الفسق في الواقع حيث لا يتحرز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم
بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى الآية ح وجوب
التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة واشتراط العدالة
وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني
على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد بينا فساده واما
قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل
الذي ادعاه ولو نهض دليلا لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود
بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم بحصوله
فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول نرده
ثانيا بان عملهم انما دل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا
مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد
الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر
الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة لتقريب الذي ذكر

انما يتم فيمن بعد شهده من اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة
الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من
هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق
الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة
فان ذلك غير ممتنع وح يثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة بمعنى
وحاصله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر ولكن
العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة في الافعال الظاهرة ولا ريب
ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع
في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا
ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال
الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق وسيأتي
ان العلة المنصوصة تتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه **الشرط الخامس**
الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعدمه او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن المعصوم
ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب الاختلاف
فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطاء غالبا فلو عرض له السهو
نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق ره لو كان زوال السهو
اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل
اجماعا من العاملين بالخبر **اصل** يعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة

الصحبة

الصحبة المتأكدة والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل
الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم
بها وهل يكفي فيها الواحد ولابد من المتعدد قولان اختار اولهما العلامة
في التهذيب وعزاه الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها
الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق
لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة يقوم مقامه شرعا فيبقى غيره
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل **احتجوا** بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على شروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم
بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم فاسق نظرا
الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت
عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به **والجواب** عن الاول المطالبة
بالدليل على نفي الزيادة على المشروط فانه لا مجرد دعوى سلمنا ذلك
ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة
بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه لهذه
الزيادة المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد
من ان يبين اذ اكثر شروطها تفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه
الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض
فضلاء المعاصرين بهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية

يشترط بزيادة شروط هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك وهذا الكلام بنحو
زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه في كلامهم وتبعهم عليه
من غفل من نكيره العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته في كلام بعض
العامة حكاية عن بعض آخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي
هو مقتضى القياس **ومن الثاني** ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي
على ان المراد من الفاسق في الآية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف
قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه آنفا واعتبرنا
الى قبول الشاهدين لصيرورتهما مقام العلم شرعا وفرض العموم في الآية
على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض في مدلولها
وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول
الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم
وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر
فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا يقال ما ذكرتموه وارد
على قبول شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول
العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم
وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد
لا يكفي فيها بالواحد وهذا من اكثر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة
الجرح كالتعديل والتفصيل الخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد
جار فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس في قبول الناس

في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما ومنعه
آخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون
التعديل ورابع وعكس واستند وافي هذه الاقوال الى اعتبارات هينة ووجوه
ركيكة لا جدوى في الغرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء منها اذ التعرض من
منهم للبحث في هذا المبحث الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه
العلامة هيهنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين بالاسباب قبل الا
طلاق فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب والدي ره الى الاكتفاء بالا
طلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى ووجهه
ظ لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره **اصل**
اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما
اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته
كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه
الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاوس ره انه ان كان
مع احدهما رجحان بحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف
وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته
على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال لعدلان فكذلك بناء على اعتبارهما
وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بما دونه حيث قال
اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية فيقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه
بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسوق

المانع من القبول وان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته
الى الرواة واهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه
بعد اشتراط العدالة في الراوي لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول سلمنا
لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين
المعدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده
والتمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان
كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كلما يحتمل ان يكون
له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب كثيرا
من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة السند
والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح اصل لا بد للراوي
من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية
عن المعصوم نفسه ظ معروف واما في الرواية عن الراوي فله وجوه
اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقرائته في كتابه او ما بلائه من حفظه
ودونه القرائة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك
اجازته رواية كتابه ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية
بالاجازة ويعزى الى الاكثر بين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب
وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيان وقع الخلاف من
بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله

من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه
في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة
مأمون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شأنه لا وجه للتوقف
في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع
القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار
اجمالي ولم يلتفتوا الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الا
عتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة
عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رحمه الله فانه منع من
استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال واما
قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان
لفظة حدثني ليست على ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثني انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه به وقوله قراءة عليه يقتضي ذلك نقيض فكانه نفى ما اثبت وهذا
من السيد ره في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة
تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة
عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرئ عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا
الكلام عن السيد ره في النهاية ونظر فيه قائلا بانا نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيل ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق من عداه

على صحة اطلاق المقبل على القراءة مع الاعتراف بانه مانع من اجراء مثله في صورة
الاجازة والاعتبار فيهما واحد والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة لتسويغ
قول الراوي بها حدثني واخبرني واما اشبه ذلك من الالفاظ التي ظاهرها
وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض
عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في بية انه فهم من كلام السيد المرتضى القول بعدم
جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة
فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذكره اجازة او لم يجزه وما ليس له ان
يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان افهم
ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولا
حقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني و
اخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف
اصول الفقه اجاز ان يقول كل من قرأ الحديث على غيره ممن قرأ عليه فاقر به
حدثني واخبرني واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا
قرأه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر
الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول
حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبارا عن ذلك وهذا
كذب لم يجز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يمنحا المحدث غيره ويقول
له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرءه عليه ويعترف
به له في علمه بانه حدثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد
عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة

وقال بعد هذا

وقال بعد هذا واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اقتضى ان
الاجازة جارية مجرى ان يقول له في كتاب بعينه هذا حدثني وسماعي فيجوز العمل
به عند من عمل باخبار الآحاد فان يروى فيقول اخبرني او حدثني فذلك
كذب وسوق هذا الكلام كما ترى يدل على ان نفي الحكم للاجازة انما هو
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه مطلقا وقد حكم بمثل ذلك
في القراءة على الراوي كما عرفت فما عنده في هذه الوجوه سواء وتفاوت عبارته
في التأدية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا
بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون
دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته فظهر ان ما يوهم ظاهر تلك
العبارة غير مراد فليعلم اذ عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى
العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه اخبارنا
ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما
فائدتها حينئذ ابقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك
امر مطلوب مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن
الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح و
والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة
الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب
الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره **اصل** يجوز
نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل بمعنى عارفا بمواقع الالفاظ

وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء
والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف
فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويحتجنا على الجواز وجوه منها ما رواه الكليني
في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك
فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص
القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت
اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى
الى القائل وان تغاير اللفظ اصل اذا ارسل العدل الحديث بان رواه
عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيانه
او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة
والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي ره
وقال العلامة ره في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة كمراسيل محمد ابن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا
الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة
من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره
اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي
الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض
من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند
سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر
هذه عبارة المحقق ره بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على

نقله

نقله عن الشيخ المحتج من غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط
قبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع
اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد
لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف
لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه لا يندفع
هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه
العلامة ره آنفا من قبول مراسيل ابن ابي عمير لما عرف ان الراوي فيه
لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان
مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهذا عمل بالشهادة
على المجهول العين وقد علم حاله وان كان مستنده الاستقراء المراسيل و
الاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الا
سناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره
في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه معلومة فصفته اولى
بالجهالة ولم توجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد
يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدل له لم يحصل له الجواز ان
يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء
وحصوله في غاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت وانما الكلام

الشيخ ره فيه على اوله ما وثاه على العلامة ره وعلى آخره ان علماء الطائفة تتوقف
التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مطـ
وجوده منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى
عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا وغاشا وعدالته تنافي ذلك
ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صم فيقتضي صدقه لان اسناد الكذب
ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها آخر ردية
تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين ظ مما حققنا
فلا يفضل تقريره تتمة ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال
رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة
اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما ا
تصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات
وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما صح السند اليه الترابط
فلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه
الاختلال فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق عم مثلا
وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال با
لمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان
فيقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الا
ستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني
الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة
ذم مقبول ولا ثبوت عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي

رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو
ما دخل في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل
باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ
الاول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف
وما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بفساد
المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث
لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاربعة وليس
هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا للبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها
على السن الفقهاء الفصل السابع في النسخ اصل لا ريب في جواز
النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور
اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل
ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه
قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر المخالفين والحق الاول لنا انه
لو وقع لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو مح لان
الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه
وقبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح
فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون الامر
به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعم يمحو الله ما يشاء ويثبت
فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعم امر ابراهيم ع بذبح ابنه
ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صم امر ليلة المعراج

بخمسين صلوة ثم رجع الى ان عادة الى خمس وذلك نسخ وقت الفعل الرابع
ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون
ارادة والجواب الاول ان المحو والاثبات يتعلقان على المشية ولا نم
انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم عم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري
الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعم قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام
على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما
فان كان حسنا كان كذلك والا قبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مأمورا به فلينتف النسخ ح اصل يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة
المتواترة والآحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو
به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه
وانكره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب و
السنة المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لان الخبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما
نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع
وفاق واري البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى
واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل
يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال السيد ره اعلم ان ~~[illegible]~~
مصنفي اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا

واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا
النسخ به وهذا القدر غير كاف لان القائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالة
مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه
العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها
مستقر لان الله تعم امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده
والنبي صم خبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على خطاء وهذا ثابت في سائر
الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة و
النسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من
ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بانه يتنزل او يثبت حكم
باية تتنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة
على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى
عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي
والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل
ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن
مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره
وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه
بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجائز
حصول مثل هذا في زمن النبي صم ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية
وكذا يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملتها قول
النبي صم وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة عملية كما لا يخفى اصل

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي
بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا
فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة
كانت اولا وهو الظ لما علم من تفسيره وقال المرتضى ره ان كانت الزيادة
معتبرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة
لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه
الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما
قلنا ان هذه قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين
على ما كان يفعلهما عليه لا لم يكن لهما حكم وكان ما فعلهما ويجب عليه استينافهما
لان مع هذه الزيادة بتاخير ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا
يكون كك وكلما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى
المحقق ره عن الشيخ ره موافقة السيد ره على هذه المقالة واختاره هو ما
حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
من الدليل الشرعي فبتقدير ان يكون ذلك الحكم الشرعي مستفادا من العقل
لا يكون الرفع لمثله نسخا له والا لكان كل شرع يرفع البراءة الاصلية نسخا
وهو باطل ثم ذكر كلام السيد ره في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال
واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان
التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد
للثانية يلزم ان يكون الامر بتاخيره نسخا للتعجيل اذ لم يرفع الدليل الثاني
شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق في كونهما واجبتين غاية ما في

الباب

الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام غيره
اليه كما لا ينسخ ~~بانضمام غيره~~ اليه وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها
اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزاتا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء
يعلم لا من منطوق الدليل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم اجزاؤهما من نفس
الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت فاعلم
ان الغرض من هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على انه
لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته به و
هذا عند المحقق انتهى كغيره من اتمام اكثر مباحث هذا الباب **المطلب
الثالث** في القياس والاستصحاب **اصل** القياس هو الحكم على
معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت
يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطلق
اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد
منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن اهل البيت عم وبالجملة فمنعه يعد
من ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر
المرتضى ره المنع منه ايض وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم
جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى عندي ان العلة
اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان
الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص
على العلية عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود

وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر
بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز
القياس واجاب بالمنع من احتمال الاعتبار القيد في العلة فان تجويز
ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية
لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة المتحركية سلمنا
امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة
الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تأكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن قولكم
انما يمشي فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر
هي الاسكار فينتفي ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها
معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا
اخر تباين فيه ذلك الاحتمال فهناك ثم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل
قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة
الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صرح
بان العلة هي الاسكار لانتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم
الحرمة اينما وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث
هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في محاله ولم يكن العلم
بحكم بعض تلك المحال متأخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر
اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق

في هذا الباب

في هذا الباب ان يقال النزاع ههنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لانه
قال حرمت الخمر لكونه مسكرا احتمل ان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت
يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر
انهم متفقون على ذلك نعم النزاع واقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
هل هو بمنزلة علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا
لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده فان ذلك
متفق عليه واقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا الباب
فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى
وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع
انما تنبئ عن الداعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة تكون في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون
مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى
وجه وقدر منه دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز
ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال
دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلناه بعينه ثم قال
واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس
وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لا
حد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد
ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا

كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهر بلا وجه لدعوى العلامة رحمه الله
الاتفاق فيه نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد
في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق رحمه الله ووجهه
يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى
فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية عنها
تعلق الحكم بها لا بيان الداعي ووجه المصلحة اصل ذهب العلامة في تهذيب
وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم التافيف الى انواع الاذى التي ازيد
عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك المحقق رحمه الله وجمع من
الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم وفحوى عليه
وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا
لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا
للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل خطاب ويقال
للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضعه
اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين
الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقتضي
للحكم كالاكرام في منع التافيف وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى
للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر الا لثبات الحكم
حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة
ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به
النافي له ومن ثم قالوا انه لا يتاتى في القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى

حتى يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويحتج لذلك بحجة على انه ليس
بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثل المعنى المذكور من
غير توقف على استحضار القياس واجيب بان التوقف على استحضاره هو
القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى
نظر واجتهاد فاذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان
النزاع هيهنا لفظي لا طائل تحته اصل اختلف الناس في استصحاب
الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك
الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان فهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في
الوقت الثاني الى دليل المرتضى رحمه الله وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن
المفيد رحمه الله المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر وقد مثلوله بالمتيمم اذا دخل
في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي
فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاولى ام
يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال
بالثاني احتج المرتضى رحمه الله بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم
من غير دلالة لان الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احديهما
واجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا
قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى لدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول
الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب وان كان تناوله
الدليل انما هو للحالة الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز
اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من

الدليل يجري الاول لو فلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل
فكذلك الثانية ثم اورد سوالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى
يقتضي استمراره الى المانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع
وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى
مجراه من الحوادث فيجب استصحاب ما لم يمنع مانع واجاب بانه لابد من
اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل
يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل يتعلق بشرط مراعى
او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط
فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في
الاولى واختلفت في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار
كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في الدار في الثاني وقد زالت
الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة
الفلك وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم
بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال ويمثل
ذلك نجيب من قال فيجب ان لا نقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى
مجريها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد للقطع على
لا استمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا
عنه على ساحل البحر لجوازنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر
متواتر فالدليل على ذلك كله لابد منه حجة القول الآخر وجوه الاول

ان المقتضي

ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته
في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما
ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان
الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الا
ستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا
ينعدم الا المؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الآخر لا لمؤثر
فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر فيكون بقاؤه ارجح من عدمه في
اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا با
ستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع
الخلاف وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل
على يقينه وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك
حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب
غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم تقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث
وما ذلك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الا
ستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء
الحكم مع الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية لا معنى للاستصحاب
الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في اول كلامه ان العمل
بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار واحتج له بهذه الاربعة

الاربعة

ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذى نختاره نحن ان ننظر
فى الدليل المقتضى لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الالفاظ
التى يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق
لا يقع بها لو قال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان يكون ثابتا بعدها
لكان استدلالا صحيحا لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا
ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا
عملا بالمقتضى لا يقال المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول
وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا مقيدا بوقت فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع
المقتضى لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعنى
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعنى به امرا
وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع
عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه تمثيله لموضع النزاع
بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى رضه فكانه رحمه الله استشعر ما يرد على
احتجاجه من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار فى المعتبر قول المرتضى
وهو الاقرب المطلب التاسع فى الاجتهاد والتقليد اصل الاجتهاد
فى اللغة تحمل الجهد وهو المشقة فى امر يقال اجتهد فى حمل الثقيل ولا يقال ذلك
فى الحقير واما فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن
بحكم شرعى وقد اختلف الناس فى قبوله للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل
دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل

فقط

فقط فلم ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة فى يب والشهيد رحمه الله فى
الذكرى والدروس ووالدى رحمه الله فى الجملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثانى حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء
فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها
لا مدخل له فيها وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الآخرون
بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع
من مقتضى ما يعلمه من الدليل والجواب الاولون بان المفروض حصول
جميع ما هو دليل فى تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث تحصيل التجويز المذكور
يخرج عن هذا الفرض والتحقيق عندى فى هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق لها
غير ممتنع ولكن التمسك فى جواز الاعتماد على هذا الاستنباط با
لمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة
فى العمل بظن المجتهد المطلق هى قدرته على استنباط المسئلة امكن
الحاقه من باب منصوص العلة ولكن الشان فى العلم بالعلة لفقد
النص عليها ومن الجائز ان يكون هى قدرته على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة
ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء من الناقصة
فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل فى اعتماد ظن المجتهد المطلق
انما هو على دليل قطعى وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به و
اقصى ما يتصور فى موضع النزاع ان تحصيل دليل ظنى يدل على مساواة

التجزي للاجتهاد المطلق اعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه يجري في
مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا
بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة
بين اصلي الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت
تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف اصل وللاجتهاد المطلق شرائط
يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام
بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث
يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو با
لمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما
بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص
الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم العلوم
للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهم القاصرون وان يعرف شرائط

البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه
عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص
الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط معرفة
ما يتوقف عليه العلم بالشرايع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك
بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو داب المتبحرين
في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد
دون توابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا
يختص بالمجتهد وهو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف
اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة
فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر
من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي
تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي تقتضي الضرورة من الدين
بكذبها اصل اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ اثم
لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى
في العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من
الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا
واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب

على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه ح قطعا بغير خلاف يعبأ
به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى
بانه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فاظنه فيها
كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها
واحد لان الله تعالى فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخط
معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعل العلامة في
النهاية ره الامامية فهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان
فلا اري البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك
الاشتغال به فيه برجحهم على ما فيها من الاشكال او فق بمقتضى الحال
اصل والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد
بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وسلم مثلا ليس تقليدا له وكذا
رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره
هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والامر هين في تسميته اخذ المقلد
العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظ اذا تقرر هذا فاكثر العلما
على جواز التقليد لمن لا يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما
بطرف من العلوم وعزي في الذكري الى بعض قدماء الاصحاب وفقها
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا
فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او
النصوص الظاهرة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول

قال ابن مكي

ظ وقد وحكي غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الا
ستفتاء من غير تناكر اصحوا مع ذلك بانه لو وجب على العام النظر في ادلة
المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها والقسمان
باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه تؤدي الى استيعاب وقته بالنظر في
ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة
فلان ذلك فيؤدي الى الضرر متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند
نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف
فيه اصل والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه
فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع
في هذا الاصل وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل
هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون
احتج ره باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع علمهم بكونه
لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال هم قبول الشهادة انما كان
لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول ان كان ذلك
حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض فهو
سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم
بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن
ذلك مح ولان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يفرض
عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يأمره بتعلم الامور الشرعية اللازمة

له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة
الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة
بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل
الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث توجب الطمانينة وهذا يحصل بايسر
نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن
النبي ص يعرض الدليل على الاعراب المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا
القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير اصل
ويعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا
عدلا وفي صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة
المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة
العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها
في هذا الوضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل ويظهر من الاصحاب هنا
نوع اختلاف فان العلامة ره قال في يب لا يشترط في المستفتي علمه
بصحة اجتهاد المفتي لقوله تع فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل
يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه اهل الاجتهاد والورع وانما
يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع
المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال
العامة اليه ولا اتصافه بالزاهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه

لومغالطا

او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسة
العلماء وشهادتهم له بالاهلية لاستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
والاختلاف بين هذين الكلامين ظ كما ترى وكلام المحقق ره هو
الاقوى ووجهه ظ واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على
ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا
فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى
بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه
وح فلا بد من العلم بحصول الشرايط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث
قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم
في العلم والصيانة ايض والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من
يبطل العمل بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم
اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة و
الصياغة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان
حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظ وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى ومع
الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد
ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده
وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول
الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايض ولا اعتماد

على ما عليه الاصحاب ولو رجح بعضهم بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان
الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه
عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن **اصل**
ذهب العلامة ره في كتب الاصول الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد
السابق ولم يمنع من ذلك المحقق ره فعد في شرايط تسويغ الفتوى ان يكون
المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله
التي يبتني عليها وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت
بعينها في وقت آخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر
الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى
بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق ره ارجح من ما ذهب اليه العلامة
ره لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الا
ستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا
في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام
حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا
روى عن المفتي ويلزم العسر بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية
عن الميت ظاهر الاصحاب والاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه
والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على اصل البناء ردية جدا لا يستحق
ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا
وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين
لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص

بتقليل

بتقليل الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان
القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض
العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فا
الرجوع الى فتواه فيها دور ظ وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتوى
الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا
على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع
فيه صريحا بعض الاصحاب **فائدة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين
اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف
في ذلك للاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما
والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل
وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض وعدم امكان الجمع ولما كان
تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح
كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور **الاول**
كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فيرجح
ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل قيل
ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى تنتهي الى التواتر المفيد
لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الآخر في وصف يغلب
معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره
يرجح بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة
قدمت ما رواه محمد بن مسلم ويزيد بن معوية والفضل بن يسار

ونظائرهم على من ليس له حالهم تعالى ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم
والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى
وثالثها قلة الوسائط وهو الاسناد فيترجح العالي لان احتمال الغلط و
غيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في نهاية علو الاسناد وان كان راجحا من
حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح
باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الجرح او تساووا في الصفات اما اذا تعدد (ت)
او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور
في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان
المفروض في باب الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما
يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساوي او يرجح عليها
لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح
باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه
بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه
ابعد من التزلزل والعجب كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وفعليله (وتعليله) ترجيح اللفظ
بانه ابعد من الذلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة
والمعرفة في راوي المعنى كما شرط الشيخ ره ومنها جهات الترجيح بالنظر الى

الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ
الاخر ركيكا بعيدا من الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظ واما الافصح
فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة ره في نهـ اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون
كل كلامه افصح وثانيها ان تتاكد الدلالة في احدهما بان تتعدد جهات دلالته
او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته ما جاء
في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله فقصر وان لم
تفعل فقد والله خالفت رسول الله صلعم وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون
فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى
او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها
ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاج الى توسط امر اخر ودلالة
الاخر موقوفة عليه فيرجح وقد ذكر الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول
منها داخل في عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام
العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح
ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون فيه اللفظ
اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة
معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة
على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد
تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة
الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل

الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الآخر قال المحقق ره اذا عمل
اكثر الطائفة على احدى الروايتين كانت اولى اذا جاز كون الامام في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب **الثالثة** مخالفة احدهما
للاصل وموافقة الآخر له فيترجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب
بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ ره **حجة الاول** وجهان
احدهما ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم
الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى **والثاني** ان العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط
بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم
العقل **وحجة الثاني** ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا منه فائدة التاكيد
وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم
بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه وارداً حيث لا حاجة اليه لان مضمونه
معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف
ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما
وارداً في موضع الحاجة اما الناقل فظ واما المقرر فلوروده بعده فيؤسس
ما رفعه الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى
قال المحقق ره بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه
اما ان يكون الخبران عن الرسول صم او عن الائمة عم فان كان عن النبي صم
وعلم التاريخ كان متاخراولى سواء كان مطابقا للاصل او لم يكن ومع
جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا

يحتمل

يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة عم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان فائدة التاريخ الترجيح مفقود هيهنا والنسخ لا يكون
بعد النبي صم **الرابع** ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والآخر موافقا
فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره انه قال اذا
تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال
المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو اثبات
المسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء
من شيعتنا كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق
للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نسلم انه لا
يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك
يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام ع وان
كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك
على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم
سد باب العمل هذا كلامه وهذا ضعيف اما اولا فلان الاستدلال
بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من
اثبات مسئلة بالخبر المعتبر من الآحاد ونحن نطالبه بدليل منعه
نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم تثبت صحته فلا حجة واما ثانيا فلان
الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو المعلوم من احوال الائمة عم اقرب واظهر وذلك كاف
في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو الحق ثم بحمد الله واحسن تو

توفيقه كتابة القسم الأول من كتاب
معالم الدين وملاذ المجتهدين تاليف الشيخ
الكامل الفاضل العالم العامل شيخ
حسن بن شهيد الثاني
قدس الله روحهما
بمحمد صلى الله عليهم
اجمعين
في سنة خمسة واربعون ومئتان بعد الف من الهجرة النبوية
بيد الفقير الحقير زين العابدين بن فخر الحاج حاجي ملا ابو
الحسن زوارقي الاصل ساكن بلدة مراغه اللهم اغفر له ولوالديه
ولجميع المؤمنين والمؤمنات

سنة ١٢٤٥
في شهر ١٣ جمادى الثاني في يوم پنجشنبه

این نوشته بماند سالها یادگار
من نمانم خطم بماند یادگار

الهی ببخشد کاتب این نسخه
غرض ما ن عزیز نشد تو نفهم

هر کس این کتاب را بخواند دعا بر نویسنده کند اللهم اغفر له
ولوالديه

رایت کافرا نوکافر علی کافر بقتل کافرا رایت حسبا نه حسبر علی حسبر باکل حسبا
دیدن کافر — در شب تاریک — بر اسب سیاه — کافر را — پادشاه — در زندان — بوریا — خربزه

رایت الجاریة نه الجاریة علی الجاریة کالجاریة رایت جعفرا نه جعفر علی جعفر باکل جعفر
کنیز — در دریا — بر کشتی — آفتاب — اسم مرد — جوی کوچک

ان اردت ان تعلم احوال الغایب
احسب اسمه واسم امه واسم الیوم الذی فیه
واطرح اربعة اربعة فان بقی واحد فهو محبوس وان
بقی اثنان فهو بعید وان بقی ثلثة فهو یجی وان
بقی اربعة فهو صحیح مع حسن الحال

ازبرای درد چشم نافع است انبهارا کوبیده یکدفعه وقت صبح ویکدفعه بشام الخشم خوب بکشد

پوست هلیله زرد — میانه باشد
دار فلفل — میانه باشد
تریاک زیاد یکحب — میانه باشد



ازبرای درد چشم نافعست انبهارا کوبیده یکدفعه وقت صبح ویکدفعه شام بچشم خود بکشد

بورت هلیله زرد میانه باشد — دار فلفل میانه باشد — تریاک دیا کیجب میانه باشد